

Е. Л. Конявская

АВТОРСКОЕ САМОСОЗНАНИЕ ДРЕВНЕРУССКОГО КНИЖНИКА (XI—середина XV в.)



Е. Л. Конявская

АВТОРСКОЕ САМОСОЗНАНИЕ ДРЕВНЕРУССКОГО КНИЖНИКА

(XI—середина XV в.)



ЯЗЫКИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ
Москва 2000

ББК 83.3(2Рос=Рус)1
К 64

Рецензенты:
доктор филологических наук профессор Л. В. Чернец,
доцент Н. И. Либан

Е. Л. Конявская
К 64 Авторское самосознание древнерусского книжника (XI—середина XV в.). М.: Языки русской культуры, 2000. — 199 с. — (Studia philologica).

ISBN 5-7859-0168-4

Книга посвящена проблеме авторского самосознания древнерусского книжника. Определены принципы подхода к феномену авторского самосознания. С точки зрения проявления авторского самосознания рассмотрены памятники литературы Древней Руси XI—середины XV века, авторы которых известны.

Для литературоведов, медиевистов и всех интересующихся древнерусской литературой.

ББК 83.3(2Рос=Рус)1

Outside Russia, apart from the Publishing House itself (fax: 095 246-20-20 c/o M153, E-mail: koshelev.ad@mtu-net ru), the Danish bookseller GoEoC GAD (fax: 45 86 20 9102, E-mail· slavic@gad.dk) has exclusive rights for sales of this book.

Право на продажу этой книги за пределами России, кроме издательства «Языки русской культуры», имеет только датская книготорговая фирма GoEoC GAD.

© Е. Л. Конявская, 2000



Электронная версия данного издания является собственностью издательства, и ее распространение без согласия издательства запрещается.

Светлой памяти
моего учителя профессора
Московского университета
Владимира Владимировича Кускова

ПРЕДИСЛОВИЕ

Замысел этого исследования возник у меня много лет назад, еще в студенческие годы. Загадка древнерусского автора, который тщательно скрывает не только свое имя, но и свое субъективное, индивидуальное «я» — за традицией, жанровым каноном, — требовала своего «ключа».

Установившиеся представления о чуть ли не полном отсутствии авторского самосознания у древнерусских писателей были, по-видимому, препятствием для обращения ученых к этой проблеме. Проведенные же научные исследования «авторских» феноменов в древнерусской литературе имели своим непосредственным предметом творчество писателей более позднего времени — XVI века. Это, в первую очередь, работы Д. М. Буланина и В. В. Калугина[1]. Такое положение вполне объяснимо, ибо с конца XV века для Древней Руси начинается новая эпоха — и историческая, и культурная. Становящаяся нация требовала новой идеологии, отражающей сложившееся историческое и национальное самосознание. Публицистический пафос наполнял

---

[1] *Буланин Д М*. Переводы и послания Максима Грека Неизданные тексты Л , 1984. С 13—123, *Он же* О некоторых принципах работы древнерусских книжников // ТОДРЛ Л, 1984 Т 37 С 3—13, *Калугин В В* Андрей Курбский и Иван Грозный (Теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя) М , 1998

рассуждения не только о государственном устройстве, но и о творческих кредо, литературных пристрастиях. О слоге, жанре, литературе *заговорили*.

Проследить же формирование и развитие авторского самосознания в более ранний период — это попытка услышать *молчащее*. Хотя так ли молчалив древнерусский книжник до XVI века?

В первой главе книги, носящей теоретический характер, сформулированы основные принципы подхода к проблеме.

Для детального анализа авторского самосознания на материале конкретных памятников избран период XI—первой половины XIII века, который был основополагающим в истории литературного процесса Древней Руси. Именно в этот начальный период сформировалась ее жанровая структура, определились характерные черты, выделяющие ее из других литератур византийского культурного региона. Памятникам литературы этого времени посвящена вторая глава книги.

Рассмотреть развитие основных тенденций авторского самосознания, обнаруживших себя в ранний период, на наиболее показательных примерах литературы последующего периода — вплоть до середины XV века — стало задачей третьей главы.

Я искренне благодарна моим глубокоуважаемым рецензентам: доценту Н. И. Либану и доктору филологических наук профессору Л. В. Чернец; сотрудникам Отдела древнерусской литературы ИМЛИ РАН и членам Общества исследователей Древней Руси за ценные советы и замечания — в первую очередь, доктору филологических наук профессору А. С. Демину и доктору исторических наук В. А. Кучкину. Выражаю также искреннею признательность за консультации и советы доктору филологических наук А. А. Волкову.

ВВЕДЕНИЕ

Вопрос об авторском самосознании древнерусского книжника сопряжен с целым комплексом методологических, эстетических и даже терминологических проблем. На двух из них, самых существенных, необходимо остановиться уже во Введении.

Первая связана с устойчивым представлением об анонимности как одной из основных характеристик древнерусской литературы. Естественным следствием этого представления является положение о низком уровне авторского самосознания в литературе Древней Руси, которое утвердилось в современной науке достаточно прочно. Тем не менее, низким он является лишь относительно культур других исторических эпох, и сам по себе этот факт не отменяет необходимости исследования данного феномена.

Другая проблема связана с тем, что категории *авторского комплекса* зачастую трактуются в исследованиях по-разному, как и соотношение понятий «образ автора», «личность автора», «авторская позиция», «авторское начало».

Вычленяя из этого перечня авторское самосознание, в самом общем плане можно сказать, что речь идет о сознании книжника как писателя, т. е. об осознанности его целей и их качестве, эстетических принципах и идеалах, осознании своего

труда в рамках традиции и т. п. Сложность, однако, заключается в том, что в каждом конкретном случае этот феномен тесно переплетен с социальным статусом пишущего и его менталитетом, личным опытом, политическими установками, тем, как он хочет себя представить.

Очевидно, что авторское самосознание на ранних стадиях развития литературы имеет свои особенности. Во многом эти особенности и предопределяют подходы и акценты данного исследования. Так, например, неприкосновенность авторского текста (то есть, по сути, авторское право) в новой литературе естественна для менталитета писателя (хотя, безусловно, и здесь существуют проблемы атрибуции, текстологии и т. д.). Для средневековой же литературы этот вопрос оказывается крайне сложным и запутанным. Автор (а порой и переписчик, редактор) часто старается зафиксировать свое имя и, стало быть, своим авторством гордится. Но вместе с тем тот же автор предлагает всем «исправить» его писание, если что-то не так. И этот призыв, как показывает практика, зачастую не оставался не услышанным. И наоборот, для древнерусского книжника изначально ясно, для кого писать и зачем, а каждый писатель нового времени должен заново отвечать на этот вопрос.

Обращаясь к истории вопроса, надо отметить, что авторский комплекс рассматривался как в работах общетеоретического характера, так и в конкретных литературоведческих исследованиях.

Среди теоретических работ классическим исследованием «авторских» категорий (в том числе и в древнерусской литературе) являются работы В. В. Виноградова[1]. В. В. Виноградов

---

[1] *Виноградов В В* Проблема авторства и теория стилей М , 1961, *Он же*. Избранные труды О языке художественной прозы М , 1980; *Он же* О теории художественной речи М 1971

оперирует термином «образ автора», с которым он связывает преимущественно индивидуальный авторский стиль, по словам В. Б. Катаева, категорию «речевой структуры литературно-художественного произведения» [2].

Обобщая и развивая теорию В. В. Виноградова, Ю. В. Рождественский сформулировал следующий постулат: «Образ автора — стилистико-семантическая конструкция — создается автором намеренно, наподобие роли актера в театре, обучение созданию образа автора происходит в русле соответствующей авторской традиции». И далее: «Между литературной личностью автора и образом автора художественного произведения существуют отношения, сходные с отношениями актера и характера в пьесе»[3]. В «Теории риторики» Ю. В. Рождественский связал «образ автора рукописного сочинения» с пафосом, свойственным тому или иному жанру[4].

М. М. Бахтин фактически не признает «образ автора» как таковой (если только речь не идет о *рассказчике*). «Индивидуальность автора как творца, — писал ученый, — есть творческая индивидуальность особого внеэстетического порядка; это активная индивидуальность ви́дения и оформления, а не видимая и не оформленная индивидуальность»[5].

Таким образом, очевидно, что на сегодняшний день термин «образ автора» представляет собой расплывчатый и неопределенный феномен, который практически каждый исследователь наполняет своим содержанием. Против этого термина выступил А. А. Нестеренко[6]. Ученый пишет: «Понятия "авторская позиция" и "точка зрения автора" употребляется нами как синонимичные и обозначают художественное выражение авторского

---

[2] *Катаев В Б* К постановке проблемы образа автора / Филологические науки 1966 № 1 С 39

Рождеств н кий Ю В Введение в общую филологию М , 1974 С 156—157

[4] См *Рождеств нскии Ю В* Теория риторики М , 1999 С 172—173

Бахтин М М Эстетика словесного творчества М , 1986 С. 168

[6] *Нестеренко А А* Авторское начало в эпическом произведении М , 1982

сознания в произведении. В этом смысле понятие "авторское начало" выполняет более широкую функцию категории, обозначающей степень "присутствия" — "отсутствия" автора в тексте произведения»[7]. И далее: «Категория "образа автора" явно не охватывает всех "авторских" элементов произведения»[8]. Как полагает исследователь, «глубоко индивидуальная личность автора» вовсе не обязательно должна вырастать в «образ»[9].

Нерешенность многих вопросов «авторского комплекса» подчеркивается и в работах В. Б. Катаева[10].

В одной из последних работ по теории литературы — в «Теории литературы» В. Е. Хализева — термин «образ автора» определяется как «изображение писателем, живописцем, скульптором, режиссером самого себя»[11].

Таким образом, очевидно, что «авторское самосознание» не равно «образу автора». С одной стороны, оно может проявиться и независимо от намерений автора, с другой — оно включает не все элементы мировоззрения пишущего, проявившиеся в тексте, а только те, которые касаются его представлений о себе как писателе и о своем труде.

Термин *«авторское самосознание»* употребил С. С. Аверинцев — применительно к античной литературе[12]. Используется он и в главе «Автор» коллективной монографии «Введение в литературоведение»: «Авторское самосознание, — пишет В. В. Прозоров, — достигает апогея в эпоху расцвета *романтического* искусства, ориентированного на обостренное внимание к неповторимому и индивидуально-целостному в чело-

---

[7] Там же С 7

[8] Там же С 43.

[9] Там же С. 52.

[10] *Катаев В Б* К постановке проблемы образа автора С 40

[11] *Хализев В. Е.* Теория литературы М , 1999 С. 54 Хотя ученый пользуется применительно к эпосу и термином «образ повествователя».

[12] *Аверинцев С. С.* Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» // Типология и взаимосвязи литератур Древнего мира. М , 1971. С. 220—224.

веке»[13]. Л. М. Баткин оперирует им при рассмотрении творчества Петрарки[14].

Этот же термин использован И. С. Чичуровым при анализе византийских исторических произведений IV—IX веков[15]. В процессе анализа И. С. Чичуров выделяет основные элементы авторского самосознания: «вычленение себя» (называние своего имени), своей темы и обоснование ее важности, заявление о том, что данный автор в этой сфере достаточно компетентен. Наконец, пишет исследователь, «историк говорит о своем подходе к теме, определяя характер жанра в целом»[16].

Сходные проблемы на материале ранней западноевропейской литературы исследует М. И. Стеблин-Каменский в своих работах «Миф» и «Мир саги»[17]. Он использует термин «типы авторства», понимая под ними, по сути, типы авторского самосознания.

Что же касается непосредственно материала древнерусской литературы, то по этому вопросу ученые XIX и XX столетий высказывались лишь эпизодически.

Наивный взгляд на авторское самосознание древнерусского книжника демонстрировал в работе «Древне-русский литератор» И. С. Некрасов, толкуя буквально авторские топосы. Он говорит, что древнерусский автор «был робок, постоянно извинялся»[18]. Анализируя высказывания о сборе материала, источниках того или иного текста, И. С. Некрасов делает вывод, что книжник Древней Руси «не владел еще мастерством изложения, записывал факты обрывочно»[19].

Проворов В В Автор // Введение в литературоведение М , 1999 С 13

" *Баткин Л. М* Петрарка на острие собственного пера Авторское самосознание в письмах поэта М., 1995.

Чичуров И С К проблеме авторского самосознания византинских историков IV—IX вв // Античность и Византия М , 1974 С 203—216

Там же С 204

Ст блин Каменскии М. И Миф Л 1976, *Он же* Мир саги Становление литературы Л 1984

Некрасов И С Древне русскин литератор // Беседы в обществе любителей российской словесности при Имп раторском Московского университете М , 1867 С 43

' Там же С 42

На вопросах авторской позиции в исследовании древнерусских житий останавливался В.О.Ключевский, отмечая наличие «личного авторского элемента»[20] в том или ином агиографическом произведении.

О проявлении «авторского я» в произведениях древнерусской литературы говорил И. П. Еремин. Однако он подчеркивал, что «оценки и комментарии прямого отношения к самому способу изображения жизни обычно не имели»[21]. Тем не менее, как будет показано ниже, далеко не все «оценки и комментарии» носят такой, чисто содержательный, характер. Их анализ представляет несомненный интерес в исследовании авторского самосознания книжника.

В работах В. В. Виноградова вопросы автора и авторства рассматривались и в отношении древнерусской литературы. При этом очевидно, что не все утверждения общего характера оказались применимы к средневековой книжности. Касаясь древнерусской литературы, В. В. Виноградов подчеркивал «анонимность» и, вслед за М. И. Сухомлиновым[22], «псевдонимность» древнерусской книжности. Псевдонимность, по словам самого же М. И. Сухомлинова, нужно в данном случае понимать более широко, чем принято в новой литературе. Ибо не автор древнерусского сочинения подписывался псевдонимом, а последующие переписчики и редакторы атрибутировали произведение в соответствии с авторитарностью менталитета человека Древней Руси. «Неизвестность подлинных имен авторов и желание определить эти имена более или менее удачными сообра-

---

[20] *Ключевскии В О* Древнерусские жития святых как исторический источник М , 1988 С 55

[21] *Еремин И П.* О художественности древнерусской литературы //*Еремин И П* Литература Древней Руси. М., 1966 С. 248

[22] *Сухомлинов М И.* О псевдонимах в древней русской словесности // Исследования по древней русской литературе. Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. 85. № 1. СПб , 1908 С 442—493

жениями: вот две причины, объясняющие появление псевдонимов в нашей древней словесности»[23], — писал ученый. Вместе с тем, надо иметь в виду, что приписывания произведения авторитетному имени (М. И. Сухомлинов называет в первую очередь Иоанна Златоуста и св. Кирилла) были характерны для учительной литературе: торжественных слов, проповедей и т. п., обычно включавшихся в сборники. Это особый слой книжности, наиболее далекий от беллетристики (т. е. собственно художественной литературы). Дидактическая цель, превалирующая в этих жанрах, диктует необходимость выступать от имени авторитета.

Так или иначе, В. В. Виноградов лишь ставит вопрос об авторстве в древнерусской литературе, считая, что он требует «отдельного конкретно-исторического исследования»[24].

Термином «образ автора» оперирует и Д. С. Лихачев, подчеркивая «жанровую природу» облика древнерусского книжника и «чувство авторства» в различных жанрах. Как и В. В. Виноградов, Д. С. Лихачев говорил о необходимости исследований в этой области[25].

Большое значение изучению «авторской интенции» придает В. М. Живов. Ученый считает, что только прояснив для себя такую интенцию древнерусского писателя и исходя из нее, мы можем определять критерии и строить систему жанров литературы Древней Руси. «Можно предполагать, — пишет В. М. Живов, — что создавая текст, автор (переводчик, компилятор, редактор) вполне отчетливо представлял себе, какое место он должен занять в литературной системе... Только такая

---

[23] Там же. С 444.
[24] *Виноградов В В.* Проблема авторства и теория стилей. С 56.
[25] *Лихачев Д С* Система литературных жанров Древней Руси // Славянские литературы· Доклады советской делегации V Международный съезд славистов София, сентябрь 1963. М, 1963 С 60; *Он же* Поэтика литературы // Художественно эстетическая культура Древней Руси XI—XVII века М, 1996 С 61

реконструкция (а не извне наложенные схемы) адекватно описывает синхронное состояние литературы, особенности ее устройства и специфику развития»[26].

Вопросам, касающимся отдельных аспектов авторского самосознания древнерусских книжников, посвящен ряд работ Д. М. Буланина. Так, анонимность древнерусской литературы Д. М. Буланин называет «эстетической установкой древнерусских писателей»[27]. Исследователь полагает, что «авторский голос» в представлении человека того времени неотделим «от божественного откровения»[28].

Конкретное исследование древнерусских памятников, авторы которых известны или, по крайней мере, названы, а тексты не подверглись радикальным переделкам, позволит прояснить природу древнерусского авторского самосознания, развеяв, быть может, некоторые мифы и устоявшиеся стереотипы.

---

[26] *Живов В М* Особенности рецепции византиискои культуры в Древнеи Руси // Ricerche Slavistiche 1995 Vol XLII S. 33

[27] *Буланин Д М* О некоторых принципах работы древнерусских книжников / ТОДРЛ Л 1984 Т 37 С 6

[28] *Буланин Д М* Древняя Русь // История русскои переводнои художествен і и лите(атуры Древняя Русь XVIII век Проза СПб , 1995 Т 5 С 17

ГЛАВА I

ПРОБЛЕМА АВТОРСКОГО САМОСОЗНАНИЯ В ЛИТЕРАТУРЕ ДРЕВНЕЙ РУСИ

Проблема авторства в средневековой литературе рассматривалась наряду с другими эстетическими феноменами в работах по исторической поэтике. В частности, в последнее время вышло несколько коллективных монографий, посвященных этому разделу литературоведения[1].

В работе С. С. Аверинцева, М. Л. Андреева, М. Л. Гаспарова, П. А. Гринцера, А. В. Михайлова литературный процесс рассматривается как последовательная смена трех типов художественного сознания (мифопоэтического, традиционалистского и индивидуально-авторского), которые определяют трансформацию категорий поэтики «В каждом типе, в каждую эпоху складывается своя система таких категорий, с особым родом связей между ними, со специфическими содержанием, объемом, иерархией поэтологических понятий», — отмечается в статье. Такой подход дает возможность «правильно оценивать эту систему "изнутри", учитывая ее собственные критерии, и тем самым адекватно представить историческое движение поэтики»[2].

Историческая поэтика Итоги и перспектива изучения М, 1986 Историческая поэтика Литературные эпохи и типы художественного сознания М, 1994

Однако на практике ученые рассматривают как единую литературную эпоху огромный временной промежуток (от древних литератур периода классики — до конца Средних веков), внутри которого формировались, развивались и уходили в прошлое весьма различные феномены. «Данная типология, — подчеркивает Л. В. Чернец, — фиксирует лишь самые глубокие, структурные изменения художественного мышления, оперируя огромными временными масштабами и в большой мере отвлекаясь от вариативности в рамках выделенных трех типов»[3].

Древнерусская литература называется авторами статьи в числе «литератур второго поколения»[4], однако весь анализ особенностей литературного процесса «традиционалистского художественного сознания» сосредоточен на материале античности и древних восточных литератур. Сами литературные феномены, которыми оперируют авторы работы, не характерны для древнерусской литературе. Приведу лишь один из многочисленных примеров: «Произведения прагматического характера (речи, трактаты, исторические сочинения) входят в круг литературы, только если они изложены стихами (ученый эпос в античности, в Индии) или стилистически отделанной прозой (античное судебное красноречие Демосфена и Цицерона; риторически отделанная история в античности; деловая проза Кассиодора и китайских стилистов, санскритский роман, строившийся по модели "украшенной" поэмы)»[5]. Нет нужды говорить, что у нас не было стихотворных трактатов и судебного красноречия, да и о «круге литературы» — в отличие от прочей книжности — мы только гадаем.

Отдельно выделяет Средневековье в системе исторической поэтики И. Ф. Волков[6], который говорит о «средневековом

---

[3] *Чернец Л В* Литературное произведение как художественное единство // Введение в литературоведение. Литературное произведение основные понятия и термины М , 1999 С 165

[4] *Аверинцев С С , Андреев М Л., Гаспаров М Л , Гринц р П. А , Михаилов А В* Категории поэтики... С. 16

[5] Там же С 18.

[6] *Волков И Ф* Теория литературы М , 1995 С. 170—173

христианском универсализме» как художественной системе. Однако ученый рассматривает только общемировоззренческие аспекты этой системы, не касаясь вопросов авторского комплекса, жанра, поэтики.

Пять типов авторства выделяет М. И. Стеблин-Каменский: мифический, сказочный, эпический, скальдический и литературный. Исследователь проводит анализ в основном на материале западноевропейской литературы. Применим ли этот подход к специфике древнерусской литературы?

Литературный тип авторства, по М. И. Стеблину-Каменскому, присущ литературе нового времени; мифический и сказочный — архаическому фольклорному периоду. Соответственно, интерес для рассматриваемого феномена может представлять эпический и скальдический типы авторства.

Эпический тип распространяется исследователем не только на устный эпос, но и на письменную литературу Средневековья. Тем не менее, М. И. Стеблин-Каменский категорически отрицает осознанность эпического творчества: «эпический автор не осознает себя автором»[7], — пишет исследователь. Такое полное отсутствие осознанности в акте создания словесного произведения все же не свойственно достаточно высокой книжной культуре Древней Руси, которая, к тому же, сформировала четкую оппозицию: «литература—фольклор», сказывающуюся на языковом и стилистическом уровне, наличии разных жанровых систем и т. д.

Что же касается скальдического типа, то о нем говорится как об «осознании себя творцом только формы»[8] произведения, т. е. мастером. При этом ученый сразу ограничивает этот тип стихотворной формой, исключая, таким образом, из него древнерусскую литературу: «Этот тип авторства возможен

---

[7] *Ст б лин Каменскии М И* Миф Л , 1976 С 85
[8] Там же С 82—83

только в поэзии, т. е. там, где форма особенно ощутима. Всего больше он характерен для древнейшей личной поэзии»[9].

Вместе с тем, самовосприятие древнерусского книжника близко к представлению о себе как о *мастере*. Однако это не тот «мастер», которым считали себя скальды и другие певцы и сказители древности. Книжник в Древней Руси ставит перед собой цель не только украсить уже готовый сюжет, но, в первую очередь, *донести до будущих поколений житие*, историю, событие, чудо и т. д., которые *до сих пор никем не описаны*. «Главную цель своего творчества, — пишет В. В. Бычков, — книжники видели прежде всего в передаче знания о тех или иных событиях, свидетелями которых они были или о которых узнали от других. Книга воспринималась как некая *историческая память*»[10].

Характерны высказывания древнерусских авторов (по большей части летописцев и авторов хождений) об устройстве храмов и их великолепии. Они превозносят «устроенность», «украшенность», правильность форм. По-видимому, созданное искусственно и искусно, симметричное максимально соответствовало древнерусским представлениям о *прекрасном*. В этом смысле идеально «устроенными», «украшенными», симметричными и т. д. являлись произведения архитектуры. А зодчество в Древней Руси, как и на Западе, было ведущим видом искусства, формируя во многом художественные вкусы человека того времени[11].

Возвращаясь к концепции М. И. Стеблина-Каменского, следует заметить, что признаки «неполноценного литературного творчества», которые исследователь различает даже в эпохе Возрождения, характерны и для самосознания древнерусско-

---

[9] Там же С. 83.
[10] *Бычков В. В* Русская средневековая эстетика XI—XVII века М , 1995 С 130
[11] См.: *Кусков В В.* «Язык» древнерусской литературы // Slavia orientalis 1989 Т 38 № 3—4 С. 313.

го книжника. Это «отсутствие стремления к оригинальности во что бы то ни стало, свободное заимствование сюжетов, нещепетильность в отношении своего и чужого литературного добра»[12] и т. п.

По-видимому, важно анализировать развитие авторского самосознания в литературе Древней Руси на фоне близких ей — хронологически и конфессионально — византийской и южнославянских литератур, не увлекаясь сравнениями с античной литературой и литературой Нового времени. Не случайно в последнее время широкое распространение получила идея единой литературы Slavia Orthodoxa[13]. Если не абсолютизировать это понятие, а рассматривать как типологическую общность и родственность литератур данного круга, то их можно считать тем фоном и контекстом, который целесообразно привлекать для сопоставления.

Итак, применительно к древнерусской литературе традиционно используется термин «анонимность», под которым подразумевается не только то, что авторы многих памятников нам неизвестны, но и сам процесс их формирования: текст мог изменяться при переписке, редактироваться, компилироваться и пр. Лежащей на поверхности и вместе с тем достаточно основательной причиной такого положения является то, что филологический труд был вынужденно коллективным. Книги переписывались, при этом вопрос о точной копии не мог стоять по причинам, в известной степени, техническим (неверного понимания текста, либо закономерной тенденции приблизить к нормам современного переписчику языка).

---

[12] *Стеблин Каменский М. И.* Миф. С. 82.
[13] См. *Picchio R.* Models and Patterns in the Literary Tradition of Medieval Orthodox Slavdom // American Contributions to the Seventh Congress of Slavists. II. The Hague, Paris, 1973. P. 439—467; *Idem.* Literatura della Slavia Ortodossa. Bari, 1991.

Для древнерусской литературы, возникшей вместе с принятием христианства, была актуальна раннехристианская эстетическая традиция. А таковая, как справедливо отмечает С. С. Аверинцев, предполагает «отсутствие теоретико-литературной и литературно-критической рефлексии над феноменом индивидуального авторства», которое обусловлено «складом библейской культуры (разумеется, все равно опосредующим импульс, в конечном счете религиозный...)»[14]. Таким образом, ранняя древнерусская литература не знала эстетической мысли в явной форме (хотя отдельные эстетические высказывания могли встречаться)[15]. Византийский же и южнославянский опыт усваивался по готовым образцам.

Сказывалась и недостаточная эмансипированность культурных институтов. Духовная культура Древней Руси не была разделена на традиционные сферы — в силу несформированности гражданского общества и других причин. Представления о мире и Боге (онтология), о человеческих взаимоотношениях (этика), о прошлом (история) и будущем (эсхатология) в Древней Руси выражались исключительно в искусстве, которое было призвано удовлетворять сразу все духовные потребности общества. И в этой гармонии искусств литература заняла свое место как феномен, доступный всем, поскольку слово — по своей специфике — обращено и к душе, и к разуму человека.

---

[14] *Аверинцев С С.* Автор и авторитет // Историческая поэтика· Литературные эпохи... С 113

[15] Трудно согласиться с Н. И. Прокофьевым, который считал, что трактат Георгия Хировоска «О образех» «пользовался широкой известностью в Древней Руси, о чем свидетельствует наличие дошедших до нас списков» (*Прокофьев Н И.* О литературно художественных взглядах и представлениях в Древней Руси XI—XVI веков // Литература Древней Руси. М , 1986 С 6). «Списки» эти — списки Изборника 1073 года, а не трактата В древнерусской же литературе нет никаких откликов, цитирования, ссылок на этот трактат Переведенный текст мог оставаться пассивным «запасом», которым практически не пользовались В связи с этим Т В Буланина замечает. «Оставшись одиноким опытом литературных начинаний эпохи царя Симеона, перевод трактата Георгия Хировоска не привлекал внимания древнерусских и южнославянских писателей В последующем литературном процессе славянского средневековья непосредственного участия он не принимал» (*Буланина Т В* Риторика в Древней Руси Сведения о теории красноречия в русской письменности XI—XVI веков: АКД Л , 1985. С 13)

В этом смысле не отражают реального положения вещей по отношению к Древней Руси рассуждения авторов упомянутой выше статьи об определенном социальном статусе писателя: «Образ боговдохновенного певца или высокого мастера может подкрепляться следами сакрального положения сочинителя (ирландские филиды, скандинавские тулы) или его светской знатностью (трубадуры, миннезингеры), — а может и иронически оттеняться расхождением и контрастом (поэты-прихлебатели в римской сатире)»[16]. Древнерусский писатель уже не жрец, но еще не профессионал.

Что обычно говорит о себе средневековый автор? Приступая к написанию жития[17], поучения и др., он сокрушается о высоте задач, стоящих перед ним, и невозможности выполнить их в силу собственного несовершенства.

Скромность, сама по себе, — неотъемлемая принадлежность риторского этоса, свойственная еще античности. В качестве примера можно привести фрагмент предисловия Плутарха к «Сравнительным жизнеописаниям»— произведению, ближе других стоящему к средневековым житиям: «Мы из-за множества событий, которые предстоит рассмотреть, не предпошлем этим жизнеописаниям иного введения, кроме просьбы к читателям не винить нас за то, что мы перечислим не все знаменитые подвиги этих людей, не будем обстоятельно разбирать каждый из них в отдельности, и наше изложение по большей части будет кратким...»[18] В другом месте он признается, что не знает в совершенстве латыни. Конечно, эти извинения перед читателями по самоощущению весьма отличаются от самоуничижительного па-

---

[16] *Аверинцев С. С., Андреев М. Л., Гаспаров М. Л., Гринцер П. А., Михайлов А. В.* Категории поэтики... С. 21—22.

[17] О роли начала как «сильной позиции» см.: *Арнольд И. В.* Значение сильной позиции для интерпретации текста //Иностранные языки в школе. 1978. № 4. С. 27—29; *Чернец Л. В.* «Как слово наше отзовется...» М., 1995. С. 12—15.

[18] *Плутарх.* Сочинения. М., 1983. С. 47.

фоса средневековых предисловий. На риторический этос наложилось христианское смирение, а также обилие сакральных текстов, либо сакральных феноменов, являющихся предметом описания, с которыми имеет дело как сочинитель, так и переписчик.

Так или иначе, традиционный образ автора — «недостойного» и «неразумичного» — нельзя воспринимать слишком буквально и отождествлять с внутренним самосознанием древнерусского писателя. В качестве парадоксальной антитезы можно вспомнить самовосхваления древнеегипетской элиты. Конечно, древнерусское общество — это не греческий полис, но степень несвободы, регламентированности, канонизированности духовной культуры и искусства в Древнем Египте не идет ни в какое сравнение с Древней Русью. Вот что говорится в «автобиографии» одного из египетских архитекторов о его работах: «Это были работы, подобных которым не производилось со времен предков; то, что было определено исполнить, было великим... Я буду хвалим за знания в грядущие годы теми, которые будут следовать тому, что я совершил. Я первенствовал. Я был "верховными устами" всякой работы»[19].

Нет сомнения, что «нескромность» в этом случае — такая же дань литературной традиции, как и «скромность» древнерусского автора. «Писатель, уничижающий себя перед Богом, — пишет А. М. Панченко, — тем самым подчеркивает свою зависимость от него, связь с ним. Иначе говоря, читателю внушается, что он писатель "божьей милостью"». С другой стороны, исследователь замечает: «Очень нелегко решить, чего больше в таких стереотипных, "протокольных" заявлениях — смирения или гордыни»[20].

---

[19] *Тураев Б А* Рассказ египтянина Синухета и образцы египетских документальных автобиографий М, 1915 С 58

[20] *Панченко А М* Некоторые эстетические постулаты в «Шестодневе Иоанна Экзарха / Русско-болгарские фольклорные и литературные связи Л, 1976 Т 1 С 35

Действительно, «авторская» топика, взятая в совокупности и проанализированная с точки зрения смысла, обнаруживает в себе очевидные противоречия. «Худый» и «неразумичный» автор просит Бога дать ему «глагол» «во отверзение уст». Означает ли это, что автор будет лишь орудием Божественного Откровения? Если так, то почему он столь тщательно перечисляет источники, говорит, что был «самовидец» и ничего не прибавил от себя. Либо: «колико изысках, толико и написах», либо: «от многа мало». В финале же автор, как правило, вновь заявляет, что не в силах выразить, похвалить по достоянию и т. д., поскольку «груб». Он просит читателей «не клясть», а «исправить». Едва ли такие слова были бы уместны, если бы книжник говорил исключительно как избранный Богом и по его внушению.

По-видимому, со *словом* у древнерусского книжника были связаны две основополагающие ассоциации: Слово-Логос, сакральное несение Божественной истины, — и феномен, с которым пишущий имеет дело, можно сказать, профессионально (как синоним звучат также «буква», «книга») и владение которым есть премудрость[21]. Эта двойственность очевидна и из примеров, которые приводит Н. И. Прокофьев. С одной стороны, особая ценность письменного слова подчеркивается в «Вопрошении Кирика к Нифонту Новгородскому»: грех ли ходить ногами по «грамотам», которые изрезаны и брошены на землю? О том же свидетельствуют высказывания о Божественной мудрости книг, обычай произносить перед чтением особую молитву. С другой стороны, немало примеров тому, что слово, «язык» порождает ум человека («движеть же языком ум»). «Язык, хоть и создан Богом, — пишет исследователь, — предназначен

---

[21] Правда, Е М Верещагин считает что Слово-Логос «оторвалось от «обычнои единицы «обычного» языка и является одноименным философским термином (*Верещагин Е М* История во никновения древнего общесл вянского литературного языка Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников М, 1997 С 38) Однако автором не ривед но н к ких развернутых доказательств эт му предполож нию

для человека, который на основе данной ему "самовласти" может пользоваться языком по своему усмотрению»[22]. Слово может быть «злым», «лживым», «льстивым», из уст человека могут исходить «клеветы», «поругание», «хулы» и т. д.

Тем не менее, в самоуничижительных формулах древнерусских книжников есть определенная специфика по сравнению, например, с византийскими. Они, как будет показано ниже, гораздо более в явной форме ориентированы на профессиональную сторону собственного несовершенства. В. В. Бычков считает, что самоуничижение как «один из наиболее устойчивых стереотипов средневекового сознания» на Руси имело «особый внутренний смысл. Русские книжники стремились таким способом выразить высокую значимость словесного творчества»[23].

Эта мысль может показаться преувеличением, но — лишь на первый взгляд. Если обратиться к подобным формулам в византийских житиях, то нельзя не заметить, что там они носят характер этический, а не «филологический». Например, в «Житии Симеона Юродивого» его автор епископ Леонтий пишет о своем нравственном «недостоинстве». К тому же отсутствие у него добродетелей, могущих служить примером, оказывается побудительным стимулом для написания жития. Для древнерусского книжника это совсем не так. Он, как правило, колеблется между необходимостью увековечить образ и подвиг святого и осознанием собственной греховности, мешающей ему приступить к столь ответственному труду. А для византийца собственное несовершенство — дополнительный побудительный мотив к написанию жития: «Людям, стремящимся принять на себя честь наставничества, предлежит поучать других собственным примером, являя собой образец добродетелей и угодной Богу

---

[22] *Прокофьев Н. И* О литературно-художественных взглядах и представлениях в Древней Руси XI—XVI веков // Литература Древней Руси М, 1986 С 9.
[23] *Бычков В В* Эстетическое сознание Древней Руси // Художественно эстетическая культура Древней Руси XI—XVII века М, 1996 С 32

жизни... Потому же, что мы не можем дать поучение на примере собственной праведности, ибо обременены грехом, рассказом о подвиге других, потрудившихся в поте лица своего, да дадим вам ныне брашно нетленное, которое укрепляет наши души для вечной жизни»[24].

В «Житии Михаила-исповедника» автор не разграничивает филологическое и сакральное значение *слова*: «Слуга бога Слова, — обращается он к Михаилу, — прими мое слово, чтобы в здравии и крепости душевной и телесной я по достоинству благодарил и славил прославившего тебя господа нашего Христа...»[25]

Рассуждает о Слове Симеон Метафраст в предисловии к «Житию св. Николая», но эти рассуждения идут скорее в духе античности (хотя, может быть, и с противоположным знаком): «Мудра убо нѣкая вещь живописущихъ рука, яже образа начертаниемъ истинне уподобити могущая. Мудрѣиши же есть и паче больма, еже словом боголѣпное дѣтелѣство предложити живущаго человѣка на земли плотнаго агтела, гражанина небеснаго Иерусалима суща»[26].

Наши же агиографы, как будет показано далее, обязательно говорят о недостатке литературной образованности и таланта, о трудности найти словесное выражение достойной святого похвалы, что соответствует понятию «технические нормы» в риторике (в отличие от вышеупомянутых «этических норм»)[27].

[24] Жизнь и деяния аввы Симеона, Юродивого Христа ради, записанные Леонтием, епископом Неаполя Критского // Византиискые легенды / Подг С В Поляковой М, 1994. С 53

[25] Жизнь деяния и подвиги святого отца нашего и исповедника Михаила, пресвитера и синкелла града Иерусалима // Византийские легенды С. 139 В редакции IX века буквально «Δεχου παρ εμου τὸν λόγον ως Θεου Λόγου θεραπων» (Известия Русского археологического института в Константинополе София, 1906 С 259).

[26] Житие св Николая Мир Ликийских Чудотворца (Симеона Метафраста) // *Крутова М С* Святитель Николай чудотворец в древнерусской письменности М, 1997 С 9.

См об этических и технических нормах риторического этоса· *Волков А А* Основы русской риторики М, 1996 С 29—40

Д. С. Лихачев утверждает, что средневековое искусство «стремится выразить коллективное чувство, коллективное отношение к изображаемому. Отсюда многое в нем зависит не от творца произведения, а от жанра». И далее: «Искусство Средневековья ориентировалось на "знакомое", а не на незнакомое и "странное". Стереотип помогал читателю "узнавать" в произведении необходимое настроение, привычные мотивы, темы»[28]. Конечно, нельзя спорить с тем, что древнерусский книжник, ментальность которого сформирована в рамках традиционалистского типа художественного сознания, ориентирован на написание «как надо», а не на самовыражение и создание принципиально нового. Но нельзя не замечать, что на практике новое все же создавалось. Кроме того, у древнерусской христианской культуры, явления молодого и возникшего единовременно, для такой установки на имеющийся образец был еще один стимул. Психологи, занимающиеся проблемами восприятия, давно установили, что, например, люди, музыкально неразвитые, любят знакомые мелодии. В литературе примером может служить тот факт, что эксперименты в ритмике и рифме, которыми изобиловал «Серебряный век», стали возможны лишь после того, как ухо русского человека в течение всего XIX столетия привыкало к классическому стиху. Так и на заре становления русского искусства мы должны были пережить период эстетической стабилизации и лишь постепенно приходить к каким-либо нововведениям.

Что же касается «коллективности», то с уверенностью можно говорить скорее о коллективности адресата. Автор не столько представляет коллектив, сколько его формирует, о чем свидетельствуют обращения: «братие», «возлюбленные»[29] и др.

---

[28] *Лихачев Д. С.* Поэтика литературы // Художественно-эстетическая культура Древней Руси... С. 60—61.

[29] О читателе-адресате см.: *Демин А. С.* Писатель и общество в России XVI—XVII веков (Общественные настроения). М., 1985. С. 262—272.

В меньшей степени, видимо, ориентированы на такой читательский коллектив документально-исторические жанры (летописи, послания) — в силу иного назначения текста[30].

Другой причиной, не способствующей развитию индивидуального начала, являлось стремление автора к приведению описываемого частного события к общему (т. е. уже известному и авторитетному). Причиной такого желания отнести каждую значимую реалию к некоему разряду, наряду с авторитарной ментальностью, была, по-видимому, особая страсть древнерусского человека к порядку, «строю», «чину», «этикету». Это положение так или иначе признается всеми крупными учеными, внесшими существенный вклад в исследование древнерусской эстетики: и В. В. Бычковым, и В. В. Кусковым, и Д. С. Лихачевым.

Для прояснения всех этих сложных феноменов необходим конкретный анализ памятников древнерусской литературы. Однако наличие различных точек зрения на природу и границы древнерусской литературы требует определенных предварительных оговорок.

Некоторые новые теории отказывают древнерусской литературе в статусе собственно литературы. Так, по словам Д. М. Буланина, подобный тип литературы «слависты предпочитают называть... не литературой, а письменностью»[31]. С другой стороны, буквальное понимание тезиса о культуре Slavia Orthodoxa размывает понятие древнерусской литературы как таковой. Соответственно, изучение оригинальных памятников древнерусской литературы трактуется как устаревший романтический подход: «Современная славистика, все еще живущая ро-

---

[30] Тезис «коллективности» ставит под сомнение и Д М Буланин, который говорит, что «приглушенность авторского голоса объясняется не столько зависимостью от коллектива сколько неотделимостью от божественного откровения» (*Буланин Д М* Древняя Русь // История русской переводной художественной литературы Древняя Русь XVIII век Проза СПб, 1995 Т 1 С 17)

[31] *Буланин Д М* Древняя Русь С 18

мантическими идеалами, преимущественное внимание уделяет не переводам, а сочинениям»[32].

Не включаясь в дискуссию по этим проблемам, скажу лишь, что для целей, заявленных в настоящей работе, интересны именно «сочинения», автор которых либо точно известен, либо предполагаем (точно или предположительно известно его имя, более или менее определенно вычленяется авторский текст). Менее показательны произведения, подвергавшиеся правке, редактированию и т. д.

Тем не менее, материал переводной литературы, типологические сравнения с другими произведениями православной культуры — неотъемлемые условия успешности данного анализа.

Что же касается жанровой принадлежности рассматриваемых произведений, то, по-видимому, наименее показательными были бы произведения, принадлежащие к ораторской прозе, ибо они рассчитаны на устное произнесение, преследуют, прежде всего, дидактическую цель и, таким образом, не принадлежат к беллетристике. Непоказательны также летописи в силу их историко-документальной функции, с одной стороны, и заведомо коллективного авторства — с другой.

Итак, в первую очередь будут анализироваться следующие феномены:

1) авторские высказывания о себе и своем труде («авторское право» и статус книжника);

2) отношение к *слову* как Логосу (сакральный аспект);

3) отношение к *слову* с профессиональной точки зрения, самоопределение в плане жанра, традиций, источников, цитат и т. д. (все, что имеет отношение к ответу на вопрос «как писать?»);

4) определение адресата, обращения к нему и высказывания о нем («для кого писать?»);

---

[32] *Буланин Д. М.* Древняя Русь. С. 20. Та же мысль звучит и в работах Р. Пиккио

5) прямые высказывания от себя, дидактическое начало «зачем писать?»).

Целесообразно также рассмотреть вопросы пафоса (не жанрового, а конкретного произведения), а также принципы и способы расстановки авторских акцентов.

ГЛАВА II

АВТОРСКОЕ САМОСОЗНАНИЕ В ПАМЯТНИКАХ ЛИТЕРАТУРЫ XI— ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIII ВЕКА

1. Нестор

Нестор — один из первых среди известных нам авторов Древней Руси, и имя Нестора связано с несколькими произведениями различных жанров. Это делает анализ его сочинений особенно важным и показательным для исследования авторского самосознания древнерусского книжника.

Текстуально изучать представляется возможным и целесообразным в первую очередь его агиографические произведения. Летописные же тексты можно лишь в качестве отдельных фрагментов привлекать для сравнения, ибо несторовский текст «Повести временных лет» до нас не дошел и нет возможности (за редкими исключениями) вычленить его из редакции сильвестровской и других поздних напластований.

В агиографии высказывания «от автора» в силу сложившейся традиции представлены наиболее широко. Однако, поскольку житийный жанр был одним из наиболее устойчивых и канонизированных, в авторском комплексе жития далеко не всегда легко отличить индивидуальное от канонического. «Стереотип не был признаком бездарности автора, художественной слабости его произведения... — пишет Д. С. Лихачев. — Искусство Средневековья ориентировалась на "знакомое", а не на не-

знакомое и "странное". Стереотип помогал читателю "узнавать" в произведении необходимое настроение, привычные мотивы, темы»[1]. Сказанное о древнерусской литературе в целом развито Б. И. Берманом применительно к житийному жанру: «Читатель, очевидно, брал в руки житие не для того, чтобы узнать или пережить нечто ранее неизвестное... Жанр... ориентирован не на творение и изменение, а на повторение и воспроизведение»[2].

Разумеется, основная цель жития — изобразить идеал, дать образец для подражания. Но единообразие житий нельзя преувеличивать. При всей каноничности композиции и общих мест, жития — разные, и их интересно читать.

Канон, топосы — знак жанра для читателя. Кроме того, соблюдение установленной формы связано с тем, что житие зачастую было призвано обосновать необходимость канонизации святого, затем включалось в минеи и т. д. Нельзя, наконец, не учитывать, что кроме общей цели агиографии перед автором жития стояла и вполне определенная цель — жизнеописание конкретного героя.

Рассмотрение несторовских «Чтения о житии и погублении блаженных страстотерпец Бориса и Глеба» и «Жития Феодосия Печерского» важно начать с анализа самоуничижительных авторских формул. Как уже отмечалось, хотя они и являются общим местом, соотношение традиционного и индивидуального в этих топосах весьма показательно.

Итак, с самоуничижительной формулы Нестор начинает свой первый агиографический труд — «Чтение о Борисе и Глебе». Сначала он обращается к Богу и просит просветить его невежество и подать «разумъ сердцю» его. Затем автор обращается уже к братии — адресату «Чтения»— с той же просьбой:

---

[1] *Лихачев Д С* Поэтика литературы // Художественно-эстетическая культура Древней Руси XI—XVII века М., 1996 С 61

[2] *Берман Б И* Читатель жития // Художественный язык средневековья. М., 1982 С 160

простить невежество. Так же, в форме обращения к читателю, употреблен самоуничижительный топос и в «Житии Феодосия»: «Нъ послушайте, братие, съ вьсяцѣмь прилежаниемь... Молю жы вы, о възлюблении: да не зазрите пакы грубости моей...»[3] Характерно, что тот же топос, который звучит от имени автора во вступительной части «Чтения»: «нъ да послушайте, братие, не зазрите грубости моеи»[4], — вкладывает Нестор в уста исцеленного от хромоты, который рассказывает о своем чудесном исцелении: «Нъ послушаите, братие, съ всякымъ прилежаниемь и не зазьрите грубости моеи»[5]. Это означает, по-видимому, что упомянутая формула в сознании Нестора неразрывно связана с началом любого повествования и действительно является принадлежностью риторического этоса. Отсюда должен следовать вывод о том, что этот оборот книжник использует формально, едва ли стараясь адаптировать его для себя или как-либо переосмыслить.

Однако нельзя не обратить внимание на настойчивость, с которой Нестор возвращается к теме своей «неразумичности», неискушенности в «хытрости» и т. п. Это заставляет отнестись к мысли агиографа о профессиональном несовершенстве более серьезно, чем к обычным топосам вступления. Сокрушение «об убожестве своего литературного образования»[6] звучит в авторских вступлениях к обоим несторовским произведениям, затем отчасти повторяется в их заключительных частях. В заключении «Чтения о Борисе и Глебе» Нестор восклицает: «Како дерзну азъ оканьный похвалити ваю, грубый си, неразумный? Елико бо аще изреку, не могу достойно похвалити...»[7] — и просит читающих молиться об оставлении ему грехов. В заключении «Жития

[3] ПЛДР: XI—начало XII века М., 1978 С. 306.
[4] Памятники древнерусской литературы Пг., 1916 С 1
[5] Там же С. 23.
[6] *Лопарев Х. М* Греческие жития святых VIII—IX вв Пг , 1914 С. 18
[7] Памятники... С. 25.

Феодосия», как и во вступительной его части, Нестор говорит, что задача выше его сил, он ее недостоин — «груб сы и неразумичьнъ».

Таким образом, в «Житии» мысль эта повторяется неоднократно: «не бѣхъ ученъ никоеиждо хытрости», «да не зазьрите грубости моей»[8] — во вступлении; «грубъ сы и неразумичьнъ»[9] — в отступлении, подводящем итог рассказу о жизни Феодосия (перед повествованием о его кончине); «грубъ сый и невѣгласъ»[10] — в заключении (в редакции Усп. сб.).

По-видимому, столь заметное внимание со стороны Нестора к своей профессиональной подготовленности заставляет поставить под сомнение утверждения о пренебрежительном отношении древнерусского книжника к словесному искусству[11].

Характерно, что подобного покаяния в профессиональном несовершенстве нет в «Житии Саввы Освященного», во многом взятом за образец Нестором, а в «Житии Евфимия» эта тема затрагивается вскользь. Как и Нестор, Кирилл в «Житии Саввы» отмечает, что это уже второе житие, написанное им: «прѣжде же убо сего съглаголамися о блаженѣмь отци Евфимии»[12]. Однако, кроме упоминания ленивого раба, которое впрямую не имеет отношения к профессиональному самоуничижению, Кирилл не уделяет особого внимания этим вопросам. Проблема недостатка литературного мастерства волновала именно древнерусского книжника. По-видимому, человек Древней Ру-

---

[8] ПЛДР XI—начало XII века М., 1978 С. 304—306

[9] Там же С. 362

[10] Успенский сборник XII—XIII вв Изд О А. Князевской, В. Г. Демьянова, М В Ляпон, Под ред С И. Коткова М., 1971. С. 135

[11] См , например у Д М Буланина. «Словесные науки рассматривались как "человеческие хитрости", которым не престало регулировать богоугодную деятельность писателя и писца» (*Буланин Д М. Древняя Русь // История русской переводной художественной литературы Древняя Русь XVIII век Проза. СПб , 1995. Т 1. С. 25).*

[12] Житие св Саввы Освященного, составленное Кириллом Скифопольским в древнерусском переводе Изд И Помяловского СПб , 1890 С 3.

си этого времени отдавал себе отчет в том, что писательский труд, как и любой другой, требует не только вдохновения, данного Богом, но и определенной подготовки и опыта.

Найти равновесие между личным наполнением топоса и традиционным использованием устойчивой формулы как в целом — в литературе определенного типа, так и в каждом конкретном произведении весьма непросто. Думается, явно недооценивает традиционность формул самоуничижения В. Н. Топоров в разборе авторского феномена Нестора. «Составитель ЖФ, — пишет исследователь, — боится неудачи, осознает свою "недостойность"...»[13]; или: «Нестор... умаляет свои возможности и уповает прежде всего на Божью помощь»[14]. Подобным же образом исследователь, отвечая на вопрос, «почему ЖФ, говоря словами Нестора, было "выше моея силы", если у него уже был опыт написания жития»[15], подробно разбирает отличия «Жития Феодосия» от «Чтения о Борисе и Глебе».

Конечно, нельзя исходить из того, что агиограф употребляет топосы совершенно механически. Представляется, что смысловое и эмоциональное наполнение подобных общих мест можно сравнить с чтением молитвы. Та или иная молитва, псалом избираются сознательно, присваиваются человеком интеллектуально и эмоционально, но, разумеется, не воспринимаются как вновь созданные. Впрочем, вопрос о топосах в древнерусской (и, шире, средневековой) литературе — один из наиболее тонких и сложных. Новое время сформировало иные эстетические приоритеты, которые определяют для нас критерии оценки литературного произведения. В медиевистике же, так или иначе, всегда существовало два подхода к трактовке эстетических категорий, применимых к средневековой культуре. Принцип одного

---

[13] *Топоров В Н* Святость и святые в русской духовной культуре. М , 1995 Т 1 С 642
[14] Там же. С. 614.
[15] Там же С 612.

из них — «по мере возможности приблизить себе мышление той эпохи»[16]. Односторонность подобного подхода критикуется в работах С. С. Аверинцева и Г. К. Вагнера. «Попытка сколь-нибудь последовательно рассуждать в категориях минувшей эпохи, — пишет С. С. Аверинцев, — это попытка писать за какого-то неведомого мыслителя этой эпохи трактат, который он почему-то упустил написать вовремя...»[17] «Было бы странно писать сейчас исследование древнерусского искусства, — добавляет Г. К. Вагнер, — в категориях не только XI—XVII веков, но даже в категориях, которыми пользовался Н. П. Кондаков»[18]. Истина, очевидно, — в совмещении обоих подходов. Ибо для верной интерпретации феноменов древнерусской культуры необходимо учитывать особенности мировоззрения человека того времени. Однако только с учетом всех знаний об эстетическом развитии человечества можно делать верные выводы о специфике определенного этапа этого развития. По словам С. С. Аверинцева, «интерпретация возможна только как ДИАЛОГ двух понятийных систем: "их" и "нашей"»[19]. Так или иначе, проблема топосов в древнерусской литературе еще ждет своего исследования, и думается, что открытия в этой области могут стать во многом переломными в нашем представлении о художественности древнерусской литературы.

Топос как устойчивая словесная формула (допускающая, конечно, какие-то вариации) проживает в процессе своего существования в литературных текстах разные этапы — по полноте осознания их прямого значения. Это явление находит аналогию в языке — стирании внутренней формы таких слова (напр. «здравствуй», «спасибо»). Так, отмеченное при анализе

Наумов А Средневековая литература и богослужение Ri erche Slavistiche 1995 Bd XLII S 58

Аверинцев С С Предварительные заметки к изучению средневековой эстетики / Древнерусское искусство Зарубежные связи М 1975 С 387

Ваrн р Г К Канон и стиль в древнерусском искусстве М 1987 С 67

Аверинцев С С Предварительные заметки С 387

«Чтения» использование топоса призыва к вниманию и извинения за «грубость» — не только по отношению к себе, но и по отношению к появляющемуся в повествовании рассказчику, скорее всего, свидетельствует в пользу полного омертвения этой формулы.

В качестве примера иного плана можно привести видоизменения и распространение Нестором топоса написания «от многа мало». После рассказа об обретении мощей Бориса и Глеба он говорит о множестве чудес, сотворившихся от них: «Еже аще по единому начали быхомъ писати, велико бы бремя книгъ, нъ никому же невѣрно да мнится о нихъ»[20].

Весьма характерно то, что Нестор называет себя — в начале и в конце своих произведений. Более того, в «Житии Феодосия» автор обращается к Господу с благодарностью за то, что он сподобил его создать житие Бориса и Глеба и подвиг на новый труд. Можно, конечно, счесть, что перед нами исключение, ибо, по словам А. Д. Седельникова, это был мир, где «живому инстинкту авторства веками противодействует традиция иноческого безличия, с одной стороны, и отсутствие понятий о праве литературной собственности, с другой...»[21] Однако, чтобы говорить об «исключении», нужно иметь «правило», а таковое в рамках отечественной традиции еще не могло сформироваться, ибо «Житие Феодосия Печерского» стоит у истоков русской агиографической традиции.

Как бы ни казалось необычным упоминание древнерусским автором своих предыдущих трудов и литературных заслуг, оно совершенно естественно вписывается в традицию Кирилла Скифопольского, которому подражал Нестор. Собственно, он и

---

[20] Памятники... С 22.
[21] *Седельников А Д.* Несколько проблем по изучению древней русской литературы // Slavia 1929 Roč. VIII Seš 3 S 508

сам не скрывает своих образцов, проводя в «Житии» аналогию с чудом св. Саввы.

Итак, Нестор называет себя, говорит, что «начатъкъ слову списания положихъ». И в «Чтении», и в «Житии» Нестор в начале обращается к Богу. В «Житии» это обращение более пространно. Можно сказать, весь текст вступления является здесь единым молитвенным обращением к Христу («Благодарю Тя, Господи, Иисусе Христе...», «нъ въспомянухъ, Господи, слово Твое...», «яко вься възможьна отъ Тебе суть»[22]). Последующая же часть вступления в обоих произведениях обращена к читателю — «братии» («Се же якоже, о братие, вспоминающю ми житие преподобнааго...»). О Боге он говорит уже в третьем лице: «О семъ бо и самъ Господь пророче...»[23], «сего же Христосъ въ послѣдьниимь родѣ семь такого себе съдѣльника показа...»[24] и т. д. Завершается вступительная часть «Жития Феодосия» еще одной молитвой, данной, однако, не «здесь и сейчас», а в рамках рассказа читателю о том, как он, прежде, чем начать свой труд, молился Господу, «глаголя сице: "Владыко мой, Господи, вьседрьжителю, благымъ подателю, Отьче Господа нашего Исус Христа, прииде на помощь мнѣ..."»[25] и т. д. Таким образом, вступление, начатое обращением к Христу, завершается молитвенным же обращением — к Богу Отцу.

Как уже было замечено, адресат агиографических произведений Нестора — монастырская братия, цель — душеполезное чтение, призванное дать образец для подражания. В греческих житиях в качестве побудительного мотива к написанию жития часто представляется прямой заказ: некие монахи в «Житии Антония» Афанасия Александрийского, отец Георгий у Кирилла Скифопольского, подвижник Епифаний в «Житии Сте-

[22] ПЛДР XI—начало XII века С 304
[23] Там же
[24] Там же С 306
[25] Там же

фана Нового» и др. Другая причина, подвигающая на подобное начинание, — страх, что подвиги святого забудутся. Для Нестора, в первую очередь, стимулом является то, что житие Феодосия до сих пор никем не написано. При этом важно, что автор «Жития Феодосия» четко сознает, что пишет не только для сегодняшнего дня, но и для будущего — чтобы его прочли «и по насъ сущеи чьрноризьци»[26].

Важным моментом проявления авторского самосознания являются высказывания об источниках и используемых материалах. Как правило, такие источники агиографы перечисляют во вступительной части жития. В «Чтении о Борисе и Глебе» во вступлении автор ссылается на традиционный для житийного канона источник: «некыхъ христолюбецъ», — никак его не конкретизируя. Но далее к этой теме он обращается еще дважды, уже в явной форме акцентируя свою роль в нахождении материала. В повествовании о чудесах — подчеркивает, что именно ему рассказывали о прозрении слепого: «И се пакы инъ повѣда ми, глаголя...»[27] В заключение уточняет: «опасне вѣдущихъ исписавъ я, другая самъ свѣды»[28].

Что же касается «Жития Феодосия», то здесь во вступлении Нестор вообще не говорит об источниках. Он приводит их по ходу повествования — тогда, когда это представляется ему целесообразным. Подводя итог первому юношескому этапу жизни святого, он говорит о келаре: «Се же житие блаженааго отьца нашего Феодосия отъ уны вьрсты до сде, дондеже приде в пещеру, мати же его съповеда единому от братия, именьмь Феодору, иже бѣ келарь при отьци нашемь Феодосии. Азъ же от него вся си слышавъ, оному съповѣдающю ми, и въписахъ на

---

[26] Там же С. 304.
[27] Памятники .. С 24
[28] Там же С. 26.

память всѣмъ почитающимъ я»[29]. Трижды он ссылается на Илариона. Иногда же источник упоминается, но не называется: «Сице же пакы по вся нощи съповѣдахути и творяще» или: «мнози съвѣдѣтельствують»[30]. Очевидно, что полнота упомянутых источников разная. И Нестор по-разному подходит к их использованию: в первом случае — это целостный рассказ об этапе жизни святого, во всех остальных — сообщение об отдельных эпизодах его подвижничества. При этом Нестор явно отделил все дальнейшее повествование от рассказа о юношеском периоде: «Обаче и на прочее съказание отрока исправления поиду, съврьшение же глаголъ ми укажеться благоиспроавляющю Богу и славослову»[31]. Традиционно-каноническую же ссылку на старцев, знавших Феодосия, Нестор делает в послесловии, сохранившемся в редакции Усп. сб.: «Се бо елико же выше о блаженѣмь и велицѣмь отьци нашемь Феодосии, оспытывая, слышахъ отъ дрѣвьниихъ мене отьць бывъшихъ въ то врѣмя»[32].

Периодически Нестор обращается к читателю — в своих риторических отступлениях: «Тѣмьже и мы, братие, потъщимъся рьвьнителе быти и подражателе житию преподобьнааго Феодосия.., да тако сподобимъся слышати глас он...»[33] Говорит он и от первого лица, высказывая свое мнение о причинах и сути происходящего. Например, рассказывая о пожаре в церкви, Нестор неожиданно заявляет: «И весе (все), мню я, Божиимъ попущениемь сему быти»[34]. Храм был старый и обветшалый, а после пожара на этом месте построен был новый — «во имя святою и блаженою страстотерпцю Бориса и Глеба, и тѣло же тою изнесено бысть любъвию отъ ядръ земленыхъ»[35].

---

29 ПЛДР XI—начало XII века С 322
30 Там же С 350
31 Там же С 322
32 Усп сб С 134
33 ПЛДР XI—начало XII века С 308
34 Памятники.. С 16
35 Там же

В подробном исследовании авторского феномена Нестора, сделанном В. Н. Топоровым, вышеупомянутые обращения к читателям и обороты в 1-ом лице множественного числа трактуются как «метатекстовый ход»[36], характеризующий Нестора как писателя. Все же слова о себе и высказывания в 1-ом лице единственного числа В. Н. Топоров считает характерной особенностью личностного порядка, утверждая, что эта особенность «вовсе не вытекает из структуры житийного жанра»[37]. Трудно, однако, говорить о сложившейся структуре житийного жанра, если речь идет, как уже отмечалось, о первых русских житиях. Нестор, безусловно, опирался на традицию, на византийские образцы. Но образцы эти были конкретными произведениями, и для житий Кирилла Скифопольского (как, впрочем, и для других авторов) многочисленные высказывания от первого лица (и о себе) были весьма характерны. Так, Кирилл в «Житиях» Евфимия, Саввы, Иоанна много пишет о том, куда ходил, как болел, что ему советовали, что мать заповедовала, какое видение было и т. д. Подробно рассказывает о благословении его св. Саввой, который назвал его своим учеником, велел учить его Псалтыри и Апостолу. По сравнению с Кириллом Нестор гораздо более скуп в высказываниях о себе. В послесловии к «Житию» в редакции Усп. сб. он говорит лишь, что в монастыре он «мений вьсехъ» и что был принят в монастырь игуменом Стефаном.

Обращаясь к особенностям каждого из агиографических произведений Нестора, можно отметить целый ряд аспектов, интересных с точки зрения анализа авторского самосознания.

---

[36] *Топоров В Н.* Святость и святые... С 646 Исследователь приводит примеры подобных оборотов «Се же уже многыими наказании предъложение слову створихомъ »; «обаче отъселе на предълежащее слово възвратимъся» и др.

[37] Там же С. 644.

Так, в «Чтении о Борисе и Глебе» представляют интерес самостоятельность трактовки подвига святых и авторская последовательность в проведении основных идей. Эти моменты сами по себе показательны для характеристики Нестора как автора. В первую очередь это относится к обширному историко-теологическому вступлению. Подобные экскурсы в библейскую историю и рассуждения о месте Руси и русских в христианском мире были актуальны для оригинальных сочинений древнерусской литературы этого периода, так как русский человек только входил в контекст христианского мировоззрения и христианской культуры. Наши отечественные просветители считали необходимым вновь и вновь возвращаться к этим темам.

Видимо, поняв, что излишне подробен, Нестор после рассказа о сотворении человека, об Адаме и Еве, говорит: «Нъ да не продолжю рѣчий, нъ воскорѣ извѣщаю»[38], — и переходит к евангельской истории. При этом он дает собственную трактовку того, что русские дольше других народов оставались во власти «идольской прелести»: «Русская страна» «...не убо бѣ слышала ни отъ кого же слово о Господѣ нашемь Исусѣ Христѣ, не бѣша бо ни апостоли ходили к нимъ, никто же бо имъ проповѣдалъ слова Божия»[39]. Именно к Русской земле и ее крещению Нестор относит притчу о виноградарях одиннадцатого часа. Интересно и то, что Нестор не просто сравнивает Владимира с Евстафием Плакидой, но последовательно и подробно проводит параллель в их приходе к христианству. Подобно Илариону, Нестор подчеркивает величие заслуг Владимира, возвышая свой слог до панегирического, украшенного яркими антитезами: «Слышите чюдо, исполнь благодати: како вчера заповѣдая всѣм требу принести идоломъ, а днесь повелѣваеть хрьститися во имя Отца и Сына и Святаго Духа; вчера не вѣдаше, кто есть Исусъ

---

[38] Памятники... С. 2.
[39] Там же С 3

Христосъ, днесь проповѣдатель Его явися, вчера Елинъ Владимиръ нарицаяся, днесь крьстянъ Василий наричается»[40]. Наконец, Нестор именует Владимира «вторым Константином».

Очевидно, что подобное вступление никоим образом не было традиционным для агиографии и не входило в схему построения жития. Древнерусский книжник руководствовался исключительно собственным замыслом — художественным и концептуальным.

Более того, о том, что этот композиционный феномен присущ именно Нестору, говорит и наличие пространного вступления к повествованию о посмертных чудесах Бориса и Глеба. Автор вновь вспоминает о спасении русских людей от идольской прелести, пути спасения, указанном Христом, затем прославляет Бориса и Глеба, творящих чудеса.

Надо сказать, что перед этим Нестор достаточно определенно подчеркивает композиционную законченность повествования о жизни и подвиге святых страстотерпцев. Так, он подводит как бы промежуточный итог повествованию: «Се же списахъ азъ грѣшный о житии и погублении святую блаженую страстотерпцю Бориса и Глеба»[41]. И тут же предупреждает, что намеревается рассказать еще и о чудесах: «Нъ аще Богу веляцю, то и чюдесъ ею мало нѣчто исповѣмы...»[42] Затем он славит Троицу и даже произносит «Аминь», что, как правило, знаменует конец текста. Далее следует вышеупомянутое вступление, и Нестор переходит к рассказу о чудесах, предваряя их фразой: «Нъ се уже начну отсюду исповѣдати яже исперва чудеса же и цѣления святую блаженую страстотерпцю Бориса и Глѣба и кымъ образомъ изнесено бысть тѣло святою изъ ядръ земныхъ»[43].

---

[40] Там же С 4

[41] Там же С 15 Подобное же «предварительное послесловие есть и в «Житии Ф одосия , и надо сказать, оно не уникально для агиографического жанра, хотя чаще располагается до рассказа о преставлении святого

[42] Там же С. 15

[43] Там же

Наиболее интересный анализ идей вступления дал Г. П. Федотов, который исследовал их связь с общей концепцией Нестора в трактовке подвига первых русских святых: «Нестор в своем всемирно-историческом прологе к житию вызывает в памяти всю историю искупления человечества для того, чтобы " в последние дни" ввести в Церковь народ русский как "работников одиннадцатого часа"»[44].

Безусловно, прямой евангельский образец добровольной жертвы был для Нестора важен. Именно поэтому ему понадобилось «достраивать» биографию молодых князей с детских лет, хотя традиция мартириев этого не требовала. К этому подвигу братья готовились с самого рождения. Но Нестор акцентирует и конкретные мотивы поступков Бориса и Глеба. Одним из таких мотивов жертвенного непротивления Бориса декларируется нежелание быть причиной гибели дружины: «Уне есть мнѣ единому умрете, нежели столику душ»[45]. Другим — нежелание сопротивляться старшему брату. Для того чтобы подчеркнуть важность этого мотива, Нестор возвращается к нему в конце своего сочинения, уже после описания чудес: «Видите ли, братие, коль высоко покорение, еже стяжаста святая къ старѣйшу брату!» Автор подчеркивает, что именно это было угодно Богу: «Си аще бо быста супротивилася ему, едва быста такому дару чюдесному сподоблена отъ Бога». Укоряет тех, кто поступает иначе: «Мнози бо суть ныне дѣтескы князи, не покорящеся старѣйшимъ и сопротивящеся имъ, и убиваеми суть: ти не суть такои благодѣти сподоблени, яко же святая сия»[46]. Развитию этой мысли посвящен достаточно пространный фрагмент, изобилующий риторическими приемами.

Собственно, все ‹ Чтение насыщено эмоциональными авторскими комментариями и риторическими фигурами. Так,

---

[44] Святые Древней Руси М , 1990 С 49
[45] Памятники . С 10
[46] Там ж С 25

автор прерывает повествование обращением к Святополку: «О оканьный, си ли слышалъ, что рече Богъ Каину о убийствѣ брата своего? И како не убояся суда Божия, рекшаго: "Аще кто гнѣвается на брата своего, повиненъ есть суду и муцѣ огньнѣи?" Ты же не токмо, оканьный, гнѣваешися на брата своего, нъ и посылаеши на нь, рекы: "Аще ся вы то кто противить, то и того с нимь погубите"»[47]. Или просто восклицает: «О немилосердие оканьнаго! Како не доволѣ ему о погубленьи и единого брата, нъ и на другаго посылаеть...»[48]

Другое несторовское произведение — «Житие Феодосия Печерского» — первое оригинальное преподобническое житие. Оно стало образцом для многих последующих.

Текст «Жития» не оставляет сомнения в том, что русский автор писал, «взирая на образцы». Как уже говорилось, одним из очевидных «образцов» для составления жизнеописания Феодосия послужило «Житие Саввы Освященного»[49]. Вспоминает Нестор и Антония Великого.

Почти все пункты схемы, данной Х. М. Лопаревым для греческих житий VIII—IX в.[50] присутствуют в «Житии Феодосия». Это касается названия жития, именования святого преподобным, указания на празднование даты его кончины, молитвенного обращения к Богу, упоминания своего недостоинства и т. д.

---

[47] Там же С. 9.

[48] Там же С. 11.

[49] Наиболее полно сравнение проведено Д И Абрамовичем, см.. *Абрамович Д И*. К вопросу об источниках Несторова Жития преп Феодосия Печерского // ИОРЯС. 1898. Т 3. Кн 1. С 243—246; *Он же*. Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. СПб., 1902 С 142—175

[50] *Лопарев Х М* Греческие жития святых... С. 18—40 Собственно, общая композиционная схема, сложившаяся в канон, вполне соответствует основным принципам классической риторики Вступление, демонстрирующее благочестие и смирение автора, удовлетворяет, как уже отмечалось, требованиям этоса. Основная часть представляет собой развертывание и аргументацию главного тезиса — святости героя — посредством амплификации (базового принципа эпидейктического красноречия) Заключение же часто содержит рекапитуляцию — в похвальной части — и всегда побуждение призыв следовать нравственному примеру (пафос).

Традиционны также упоминания «последнего рода», «ленивого раба», пользы, которую приносит чтение жития, и др.

Интересно, однако, рассмотреть ряд моментов, когда Нестору было необходимо совместить канон и реальную биографию. Учитывая требование канона, Нестор должен был упомянуть место рождения святого, рассказать о том, чем оно славно, или сказать, что славу принес ему данный подвижник. Родители же святого довольно скоро переселились из Васильева в Курск, и Нестор дает этому подобающее провиденционалистское объяснение: дабы и там «добляаго отрока житие просияеть»[51].

Вполне традиционны благочестивые родители святого; священник, крестивший Феодосия, сердечными очами прозревший его будущее и поэтому давший ему это имя. Незаметно, однако, образ матери из служебно-фонового переходит в нетрадиционный образ сильной личности со своими представлениями и идеалами, далекими от идеалов будущего подвижника. Нестор не делает попыток упростить сложные отношения матери и сына: она то надевает на него оковы, то с мольбами увещевает его, ибо «любляше бо и зѣло паче инѣхъ и того ради не търпяше без него»[52]. Так, не давая оценок, автор мудро, а не ригористично говорит о противоречиях любящей души. Впрочем, едва ли есть научная работа, касающаяся «Жития Феодосия», в которой эти яркие страницы «Жития» не были бы рассмотрены довольно подробно.

Святой с детских лет проявляет традиционную способность к наукам[53] и склонность к аскезе, однако его призвание открывается ему далеко не сразу. Изначально мечтой его было паломничество к святым местам. Рассказывая об этом, Нестор,

[51] ПЛДР· XI—начало XII века С 308.
[52] Там же С 312
[53] Хотя в агиографии встречаются и случаи противоположные — несклонности к книжной учености

видимо, следует действительным фактам, но трактовку тому, что мечта эта не была реализована, дает свою, и вполне определенно тенденциозную: «Благый же Богъ не попусти ему отъити отъ страны сея, его же и-щрева матерьня и пастуха быти в странѣ сей богогласьныихъ овьць назнамена, да не пастуху убо отшедъшю, да не опустѣеть пажить, юже Богъ благослови, и търние и вълчьць въздрастеть на ней, и стадо разидеться»[54]. Феодосию, как и в других случаях, препятствует мать, но здесь нет ни слова о происках «врага», по наущению которого действует она впоследствии.

Располагая фактами ухода Феодосия в Киев в поисках монастыря и несовпадения жизненных ориентаций его и его матери, агиограф обосновывает дальнейшие поступки отрока тем, что евангельское «аще кто не оставить отъца и матере и въ слѣдъ мене не идеть, то нѣсть мене достоинъ» и «придѣте къ мънѣ вьси тружающиеся...»[55] подсказывает Феодосию выход из крайне противоречивой ситуации: «Си же слышавъ богодъхновеный Феодосий и раждьгъся божьствьною рьвьностию и любъвию, и дышаниемь Божиемь, помышляаше, како или кде пострѣщися и утаитися матере своея»[56].

Необычен тип чудес, преобладающий в «Житии». Преподобные, как правило, совершают чудеса, описываемые в Евангелии (исцеления, воскрешения из мертвых, предсказания и т. д.). Распространены также видения, посещения святыми и ангелами, борьба с бесами и искушениями плоти. Для «Жития Феодосия» более всего характерны сотворение чудес по пополнению монастырских запасов и знамения, прославляющие монастырь. И в этом есть, по-видимому, определенная закономерность, ибо Феодосий — строитель, создатель русского монастыря как такового, и все в этой его деятельности, безусловно,

[54] ПЛДР XI—начало XII века С 310
[55] Там же С 316
[56] Там же

важно и должно быть освящено чудесными явлениями. Вокруг же церкви Печерской, по-видимому, именно в этот период начинали складываться легенды, подчеркивающие ее исключительность и возвышающие ее над всеми другими.

Другой интересный момент, обнаруживающий самостоятельность Нестора в подходе к агиографическому труду, — это рассказ о взаимоотношениях Феодосия с князьями. Таких сложных и исторически достоверных описаний взаимоотношений святых с властителями в византийской агиографии (доступной, как можно предположить, Нестору) нет. Там представители власти, как правило, — антиподы святым, абсолютные злодеи. Гораздо реже встречаются воплощения добродетелей, но тоже абсолютные. И опять же этому нетрудно найти объяснение, учитывая суть русского монастыря как явления. Монастырь Феодосия служил не только спасению душ тех, кто в нем постригся, но и возложил на себя миссию служить миру. С одной стороны, он давал воплощаемый образец жизни по Христовым заповедям, с другой — впрямую воздействовал на мирскую власть с высоты уже завоеванного авторитета.

И. П. Ереминым отмечалось, что построение «Жития» не совсем традиционно для агиографического произведения [7]. Жизнеописание святого должно строиться по хронологическому принципу, повествование концентрируется вокруг главного героя, описанию подвигов которого подчинено все сочинение. Для «Жития Феодосия» характерно свободное построение, где принцип хронологический перемежается с тематической ассоциацией, замечаниями «к слову» и т. д Причем Нестор делает это вполне сознательно. Так, рассказав о непримиримости Феодосия по отношению к деиствиям, производимым без благословения, — в первую очередь, приготовлению и вкушению пищи, —

Еремин И.П. Литература древней руси (Этюды и характеристики. МЛ 1966)

он повествует о сходном поступке Никона, ставшего игуменом после Стефана и стремившегося следовать традициям Феодосия. Свое отступление Нестор предваряет словами: «...еже аще нѣсть лѣпо сьде съповѣдати ея, имь же на въспомяновение того приидохомъ и сему подобьно слово къ слову приложимъ»[58]. Таким образом он подчеркивает принцип включения в «Житие» материала из другого периода истории монастыря — по «подобию». А завершает Нестор этот рассказ обоснованием правомерности отступления. Он делает из своего отступления назидательный вывод: «Еже о семь да не зазьрить ми никътоже от васъ, яко сии сьде въписахъ и прѣсѣчение слову сътворихъ: се бо сего ради си въписахъ, да разумѣете, яко нѣсть лѣпо намъ ни въ чемь же ослушатися наставьника игумена своего...»[59]

С точки зрения особенностей отбора материала и расстановки акцентов интересно рассмотреть отличия авторской позиции Нестора, когда он выступает в качестве летописца, касаясь при этом той же тематики — жизнеописания Феодосия и его сподвижников.

Вопрос об объеме материала в ПВЛ, принадлежащем непосредственно перу Нестора, остается нерешенным. Если даже исходить из достоверности предположений о принадлежности Нестору вступительной части ПВЛ и ряда отступлений (например, «о казнях Божиих»), тексты эти не могут служить опорой для сравнения, так как представляют собой заимствования, либо переработки[60].

Имеется лишь одно прямое указание (в Киево-Печерском патерике) на авторство Нестора по отношению к ряду текстов, содержащихся в ПВЛ, — о черноризцах печерских:

---

[58] ПЛДР. XI—начало XII века. С 364

[59] Там же С. 366.

[60] О литературных источниках ПВЛ см *Шахматов А А* «Повесть временных лет» и ее источники // ТОДРЛ. Л., 1940 Т. 4 С. 36—150.

«...Яко же блаженный Нестерь въ Лѣтописци написа о блаженых отцѣх, о Дамиане, Иеремии, и Матфѣи, и Исакыи...»[61]

Связь текста о Дамиане в ПВЛ (и Киево-Печерском патерике) с «Житием Феодосия» очевидна. Более того, на мой взгляд, ясно, что первичным был летописный текст, который Нестор впоследствии включил в «Житие», соответственно переделав.

Так, в ПВЛ говорится, что Дамиан «бяше тако постникъ и въздержник, яко развѣ хлѣба ти воды ясти ему до смерти своея»[62]. В «Житии» Нестор может говорить о других черноризцах только в связи с Феодосием, поэтому о Дамиане сказано: «...иже рьвением подражааше житию и съмѣрению преподобнааго своего отьца Феодосия...»[63] Далее Нестор, как неоднократно до и после этого фрагмента в «Житии», ссылается на источники сведений: «О немь же мнози съвѣдѣтельствують... Наипаче же бывъшеи съ тѣмь въ келии ти видѣвъше кротость его и несъпание по вся нощи,.. сии же ина многа съповѣдаху о мужи томь»[64].

В летописном рассказе говорится о двух чудесных феноменах, связанных с именем Дамиана: исцелении больных молитвой и елеем и явлении умирающему Дамиану ангела в виде Феодосия. О даре исцеления Дамиана в «Житии» не говорится вообще, явление же Феодосия описано очень подробно, с приведением молитвы и пространного обращения к Дамиану явившегося Феодосия с обещанием Царства Небесного. Наконец, в летописи на слова умирающего Дамиана: «Не забывай, игумене, еже ми еси обѣщалъ», — Феодосий отвечает просто: «Брате Дамьяне! Еже есмь обещалъ, то ти буди»[65], — что психологически естественно у одра преставляющегося. В «Житии» Нестору

[61] ПЛДР· XII век М., 1980 С 528, 530
[62] ПЛДР XI—начало XII века С 202
[63] Там же С 350
[64] Там же
[65] Там же С. 202

необходимо подчеркнуть смирение Феодосия, которое тот демонстрирует, даже прощаясь со своим сподвижником: «Ей чадо! — говорит преподобный. — Будеть ти, якоже ти ся обѣща ангелъ, явивъся въ образѣ моемь. Азъ же, грѣшьный, како могу обьщьникъ быти славы оноя, еже уготована есть правьдникомъ?»[66]

Интересен и рассказ об Исакии, одном из немногочисленных русских юродивых. Нестор не пытается оправдать его противоречивые поступки: юродство не в миру, а в монастыре, уход из монастыря, попытку самому постригать «уных» и др. Если в других рассказах Нестор именует черноризцев «въздержник» и «постникъ» (Дамиан), «старец прозорлив» (Матфей), Иеремии «даръ дарованъ от Бога»[67], то в отношении Исакия он сдержан: о нем говорится только «черноризец». Рассказ подробен, изобилует физиологическими деталями в описании болезни и выздоровления Исакия. При этом Нестор говорит, что он «самовидець бых» некоторым из его чудес. Однако первый период пребывания в монастыре Исакия Нестор застать не мог, ибо сам пришел в монастырь при Стефане. Стало быть, он кропотливо, целенаправленно собирал материал об Исакии, прежде чем приступить к повествованию о нем.

Рассказ получился ярким и интересным. Но, конечно, не сама по себе занимательность сюжета заставила Нестора увековечить для потомков историю Исакия. В повествованиях о монахах главное — чудо. С помощью чуда обнаруживаются порок и грех, дается знамение о том, что подвиги иноков богоугодны. Так, чудеса расставляют основные акценты и в повествовании об Исакии. Видение, порожденное бесовской прелестью, повергает Исакия в тяжкую болезнь и указывает ему на то, что его затворничество не угодно Богу. Когда же Исакий начинает юродствовать, смирение и труд на братию помогают ему сотворить

[66] Там же С 352
[67] Там же С. 202

чудо: легко поймать ворона и принести поварам. Нестор подчеркивает, что после этого «начаша братья чтити и»[68]. Рассказ о втором чуде Исакия (угашения огня босыми ногами) служил своеобразным указанием, что Богом принят его уход из монастыря и поселение в пещере Антония.

Обращают на себя внимание также несторовские предисловие и послесловие к повествованиям о четырех черноризцах. В отличие от других обобщений, встречающихся в летописи, они не носят дидактического характера. Здесь нет назидательных выводов, «исторических уроков» со ссылками на Писание. Введение и заключение носят панегирический характер, проникнуты гордостью за монастырь.

Таким образом, отличия в подаче практически одного и того же материала в «Летописце» и «Житии Феодосия» оправданы логически: акценты переносятся в зависимости от того, кто выступает главным героем сочинения. В остальном же принципы повествования не имеют существенных различий. Хотя, разумеется, в «Житии» панегирические обороты представлены гораздо более широко.

Казалось бы, такое положение неожиданно для произведений столь различных жанров, как летопись и житие. Однако все встает на свои места, если принять гипотезу А. А. Шахматова о Печерской летописи. Печерская летопись не была летописью в традиционном смысле слова. Сама тематика — история монастыря — не может не накладывать определенного отпечатка на стиль и принципы подачи материала. Так, в повествованиях о черноризцах нет хронологической последовательности. Это, скорее, примеры, приводимые автором после слов о высокой нравственности и стремлении к подвижничеству монахов Печерского монастыря. Лишь из контекста ясно, что Дамиан умер при Феодосии, Иеремия помнил Крещение Руси, Исакий

---

[68] Там же С 208

застал Антония, а умер при Иоанне-игумене. Только в рассказе о Матфее игумены, при которых он был в монастыре, перечислены намеренно: «При сем бо старци Феодосий преставися, и бысть Стефанъ игуменъ, и по Стефанѣ Никонъ, сему еще сущю старцю»[69]. Скорее всего, однако, эти выкладки служили лишь одной цели: подчеркнуть долгую жизнь старца.

Рассказам о четырех черноризцах предшествует в ПВЛ повествование о преставлении Феодосия. И надо сказать, что вместе с этим повествованием четыре рассказа о черноризцах воспринимаются как некое текстовое единство, принадлежащее перу одного автора[70]. Впечатление это подтверждается текстуальными совпадениями в обращении Феодосия к инокам:

ПВЛ	«Житие»
«Братья моя, и отци мои, и чада моя! Се азъ отхожю от вас, якоже яви ми Господь в постное время, в печерѣ сущю ми, изити от свѣта сего. Вы же кого хощете игуменом имѣти собѣ, да и азъ благословленье подалъ бых ему?»[71]	«Братие моя и отьци! Се, яко уже вѣмь, врѣмя житию моему коньчеваеться, якоже яви ми Господь в постное врѣмя, сущю ми в пещерѣ, изити от свѣта сего. Вы же помыслите въ себѣ, кого хощете, да азъ поставлю и вамъ въ себе мѣсто игумена»[72].

[69] Там же. С. 204.

[70] За исключением явного пропуска после слов: «Стефану же предержащю манастырь и блаженое стадо, еже бѣ совокупилъ Феодосий ..» (ПЛДР. XI—начало XII века. С 200), что неоднократно отмечалось исследователями. Возможно, здесь опущен значительный фрагмент текста, а возможно, и всего лишь несколько слов.

[71] ПЛДР: XI—начало XII века. С. 198. Эти тексты отличаются на языковом уровне Как можно видеть, фонетические черты текста ПВЛ свидетельствуют о влиянии на пишущего живого языка.

[72] Там же С 386.

Дальнейшие же события в «Житии» изложены более кратко и сглаженно. По «Житию», иноки сразу просят в игумены Стефана, и Феодосий благословляет его. В летописи же Нестор подробно рассказывает парадоксальную историю, свидетельствующую о непростых взаимоотношениях в монастыре. Монахи оказываются отнюдь не такими мудрыми и смиренными, какими им пристало бы быть. Сначала они упорно отказываются назвать кого-либо, уверяя, что примут любого, кого назовет Феодосий: «Послушаемъ его, яко и тобе»[73]. Он снова просит их назвать любого, кроме Николы и Игната. Братия опять настаивает, чтобы выбирал Феодосий. Когда же игумен, ссылаясь, кстати, не на свои пристрастия, а на «Божье строенье», называет пресвитера Иакова, иноки не соглашаются: «Не зде есть постриганъ»[74]. Лишь после этого они называют Стефана. Феодосий упрекает братию: «Се азъ по Божью повеленью нареклъ бяхъ Иякова; се же вы свою волю створити хощете»[75].

Исследуя и сравнивая эти тексты, В. Н. Кубарев высказывал предположение, что Нестор сначала написал «Житие» и лишь потом внес в летопись уже более подробный рассказ о преставлении Феодосия: «...расстояние времени от одного сочинения до другого будет заключать 19 лет. В таком значительном промежутке времени, конечно, некоторые события Нестор мог узнать или подробнее, или достовернее, или даже совсем в другом виде, нежели как слышал о них прежде»[76]. Однако, если считать основательной шахматовскую гипотезу о Печерской летописи, то более естественно предположить, что первоначально рассказ о преставлении Феодосия появился именно там и принадлежал Нестору, что, как уже отмечалось, доказывается текстуальными совпадениями в двух рассказах.

[73] Там же С. 198

[74] Там же С 200

[75] Там же

[76] *Кубарев В Н* Нестор, первый писатель российской истории, церковной и гражданской // Русский исторический сборник М, 1942 Т 4 Кн. 4 С 432—433 В Н Кубарев полагал, что Нестор писал «Житие» в 1094 году

Для житийного повествования рассказ о последних днях и преставлении святого очень важен. Прощание, духовное завещание, кончина — это итог жизненного подвига святого, и Нестор как агиограф должен говорить здесь лишь о главном и значительном. Соответственно, и иноки его должны не препираться со своим наставником, а внимать ему с подобающим благоговением. Таким образом, авторская позиция Нестора при использовании рассказа о преставлении Феодосия в «Житии Феодосия» вполне осознанна и объяснима.

Возможно, всего отмеченного выше недостаточно для того, чтобы говорить о Несторе как о человеке, осознающем себя профессиональным писателем, ставящим перед собой некие эстетические цели. Однако даже то, что Нестор с определенным самоуважением говорит о себе как авторе житий, т. е., в переводе на современный язык, осознает свои авторские права, — это уже первая ступень становления авторского сознания древнерусского книжника. Наряду с этим очевиден высокий уровень осознания целей повествования, творческое освоение традиции, способность совместить в своем произведении требования канона с реалиями биографии святого. Как один из первых русских просветителей-публицистов Нестор в «Чтении о Борисе и Глебе» разворачивает обширное теологическое вступление, утверждающее равенство русских-христиан как «работников одиннадцатого часа» с другими народами, уверовавшими во Христа гораздо раньше. Страстотерпцами, сознательно следующими образу добровольной Христовой жертвы, представляет он первых русских святых Бориса и Глеба.

Все это позволяет говорить о Несторе как о выдающемся писателе периода становления оригинальной древнерусской литературы.

2. Сочинения Владимира Мономаха

Практически каждый памятник древнерусской литературы заключает в себе загадку, которую еще предстоит разгадывать отечественной медиевистике. И если в большинстве анализируемых произведений неясны взаимоотношения редакций, вид первоначального текста, то в произведениях Владимира Мономаха неясно само назначение сочинения.

Все сочинение в составе Лаврентьевской летописи озаглавлено «Поучение». Именно это название и было принято в науке, хотя неизвестно, принадлежит ли оно самому Владимиру Мономаху. Возможно, это позднее наименование — составителя летописи или редактора, — так как в тексте Мономах называет свое сочинение «грамотицей».

Позже уже исследователи условно обозначили все три части сочинения: «Поучение», «Автобиография», «Письмо»[1]. При этом очевидно, что между этими частями существует связь не только внутренняя, но и формальная: своего рода связки соединяют между собой весьма различные тексты.

Неясны и многие другие проблемы характеристики «Поучения». Почему столь конспективно выглядит «автобиографическая» часть? Если она призвана проиллюстрировать праведность Владимира Мономаха и воплощение его политического идеала, то почему эти «уроки» не выводятся непосредственно из его жизнеописания? Ведь способность и склонность поучать, наставлять и декларировать князь продемонстрировал в предыдущей части. Как, наконец, быть с теми фактами в его автобиографии, которые никак не согласуются с предшествующей проповедью?[2] Например, рассказывая о походе с отцом на

Лихачев Д С Владимир Всеволодович Мономах Словарь книжников и книжности Древней Руси Вып 1 Л, 1987 С 100

Полоцк, автор спокойно констатирует: «Ожьгъше Полтескъ»[3]. Не стыдится он упомянуть, что, пойдя в союзе с половцами на Минск, «не оставихом у него ни челядина, ни скотины»[4].

Правда, по окончании автобиографии Владимир Мономах связывает наставления с собственными поступками. Сначала в целом: «Еже было творити отроку моему, то сам есмь створилъ, дѣла на войнѣ и на ловѣхъ, ночь и день, на зною и на зимѣ, не давая собѣ упокоя»[5]. Затем отдельно подчеркивает, что все делал сам: в управлении, в своем доме, на охоте, — как наставлял в «Поучении». Затем говорит и об исполнении других своих принципов: «Тоже и худаго смерда и убогыѣ вдовицѣ не далъ есмь сильным обидѣти, и церьковнаго наряда и службы их сам есмь призиралъ»[6].

Наконец, чтобы его «грамотица», по словам О. В. Творогова, не воспринималась «как похвальба и высокомерные наставления»[7], Владимир Мономах говорит: «Не хвалю бо ся ни дерзости своея, но хвалю Бога и прославьляю милость его, иже мя грѣшнаго и худаго селико лѣт сблюд от тѣхъ часъ смертныхъ, и не лѣнива мя былъ створилъ, худаго, на вся дѣла человѣчьская потребна»[8].

«Поучение» Владимира Мономаха, как правило, относят к так называемым произведениям «вне жанра»[9]. Хотя были попытки отнести его к жанру автобиографии[10] или соотнести с западными поучениями правителей сыновьям, либо произведе-

---

[3] ПЛДР: XI—начало XII века М., 1978. С. 402.
[4] Там же. С.404.
[5] Там же. С. 408.
[6] Там же.
[7] *Творогов О. В.* Владимир Всеволодович Мономах // Литература Древней Руси. Биобиблиографический словарь. М., 1996. С. 33.
[8] ПЛДР· XI—начало XII века С. 408
[9] См.: *Лихачев Д. С.* Зарождение и развитие жанров древнерусской литературы // *Лихачев Д. С.* Исследования по древнерусской литературе. Л , 1986. С 83
[10] *Копреева Т. Н* К вопросу о жанровой природе «Поучения» Владимира Мономаха // ТОДРЛ. Л , 1972. Т. 27 С. 94—108

ниями типа «Княжеского зерцала» Агапита (наставлениями властителям)[11] и др. В связи с этим внимание исследователей в первую очередь привлекала проблема источников «Поучения». В качестве таковых выдвигались не только уже традиционные «Изборник Святослава 1076 г.» и «Шестоднев»[12], но и сочинения Минуция Феликса, Кекавмена, Василия I и др.[13] Упорные поиски источников, образцов и других интертекстуальных феноменов в «Поучении» мало что прояснили в отношении художественного своеобразия памятника, ибо одни из предполагаемых источников наряду с аналогиями несут в себе принципиальные отличия, сходство же с другими ограничивается самыми общими категориями. Так, например, мотив восторженного удивления мирозданием, набор этических правил присутствуют во многих самых разноплановых произведениях средневековой литературы. Что же касается произведений типа «Княжеского зерцала», то в отличие от поучений властителю со стороны неких авторитетов, «Поучение» пишет сам князь и на своем примере и опыте, по словам Г.-Д. Дёпмана, «делает выводы, которыми хочет обогатить своих сыновей-наследников и других русских властителей»[14].

Как человек образованный, Владимир Мономах впитал идеи и образы не только русской, но и иноязычных литератур, — в том числе и благодаря родственным связям. Однако наверня-

---

[11] *Лихачев Д. С.* «Шестоднев» Иоанна Экзарха и «Поучение» Владимира Мономаха // *Лихачев Д С* Исследования... С 137—139, *Мещерскии Н А* «Поучение» Владимира Мономаха и «Изборник 1076 г » // Вестник Ленинградского университета, Сер История, язык, литература. Вып 4 1980. № 2 С. 104—106.

[12] *Алексеев М П* Англо-саксонская параллель к Поучению Владимира Мономаха // ТОДРЛ Л , 1935 Т 2. С. 39—80; *Данилов В. В* «Октавий» Минуция Феликса и «Поучение» Владимира Мономаха //ТОДРЛ Л , 1947 Т 2 С 97—107 *Čyževska T* Zu Vladimir Monomach und Kekaumenos // Wiener slavisches Jahrbuch 1952 Bd 2. S. 157—160, *Лихачев Д С* Владимир Всеволодович Мономах // Словарь книжников и книжности Древней Руси С 101—102.

[13] *Депман Г -Д* Древнерусское благочестие в «Поучении» Владимира Мономаха // Тысячелетие крещения Руси М , 1988 С. 200.

[14] Там же С 201

ка не желание подражать уже существующим наставлениям подвигло великого князя насоздание его произведений.

Бесспорным представляется влияние на «Поучение» ряда статей «Изборника 1076 г.», «Шестоднева» Иоанна Экзарха болгарского, отмечавшееся, как уже было сказано, многими учеными. Тем не менее, и здесь текстуальных совпадений практически нет. В качестве самой близкой аналогии можно привести небольшой фрагмент: «Съ точными и меньшими любовь имѣти»[15] — «Съ точьныими любовь имѣти съ мьньшиими любъвьное съвещание»[16]. Таким образом, даже ссылаясь на Василия Великого, Мономах цитирует его не дословно.

Интересный материал для исследования аналогий предложен был в свое время В. А. Воскресенским в приложении к изданию памятника[17]. «Завет Иудин о мужестве» и «Поучение Ксенофонта к сыновьям» содержат в себе идею завещания и исповеди: «Въписание словесъ Иудинъ, елико глагола сыномъ своимъ преже умьрътвиа своего, — говорится в Иудином "Завете". — Чада моя! Си у преже умьрътвиа моего скажю вамъ дѣла моя»[18]. То же говорит и Ксенофонт: «Человечя жития отити хоштю»[19]. В преддверии кончины, «на санех сѣдя»[20], пишет свое Завещание и Владимир Мономах. Затем и у Иуды, и у Ксенофонта следуют, как уже говорилось, исповедь и наставление детям.

---

[15] ПЛДР XI—начало XII века С. 394

[16] *Свенцицкий И С.* Поучение Владимира Мономаха детям // Научно-литературный сборник Повременное издание «Галицко-русской матицы» Львов. 1902 С 99

[17] *Воскресенский В А* Поучение детям Владимира Мономаха СПб , 1893 Впоследствии к анализу этих аналогий прибегали многие исследователи

[18] Памятники отреченной русской литературы СПб., 1863 Т 1 С 174

[19] *Буслаев Ф И* Историческая христоматия церковно славянского и древнерусского языка СПб , 1861 С 293

ПЛДР. XI начало XII века С 392

Впрочем, есть в «Поучении» Мономаха и пример точного цитирования[21] — это все те же проложные чтения из Василия Великого:

Владимир Мономах:

«Научися, верный человѣче, быти благочестию дѣлатель, научися, по евангельскому словеси, "очима управленье, языку удержанье, уму смѣренье, тѣлу порабощенье, гнѣву погубленье, помыслъ чистъ имѣти, понужаяся на добрая дѣла, господа ради; лишаемъ — не мьсти, ненавидимъ — люби, гонимъ — терпи, хулимъ — моли, умертви грѣхъ"»[22].

Василий Великий:

«Научися вѣрныи человѣце быти благочстью дѣлатель, научися жити по евангльскому житию и по словеси: очима управление, языку удрьжание, тѣлу порабощение, помыслъ чистъ имѣти, гнѣву потрѣбление, понужаися на добрыя дѣла Господа ради. Лишаимъ — не мьсти, ненавидимъ — люби, гонимъ — търпи, хулимъ — моли, умьртви грѣхы...»[23]

Тем не менее, обнаружение точной цитаты — бесспорного ‹ источника» — точно так же не является принципиальным моментом для раскрытия своеобразия этого памятника, как и отсутствие точных доказательств относительно иных, сходных с предполагаемыми источниками, мест. Определение этого своеобразия возможно лишь при последовательном анализе текста.

Не считая конечно, подборки из Псалтыри в начале Поучения

ПЛДР XI—начало XII века С 396

Поучение св Василия из Пролога сентябрьской половины И И Срез евскин при одит этот ѐкст в качестве чтения, которого нет в древних греческих п длинниках этих сборни ов (Допол іения к об му повременному обозрению древних п мятников Известия И ераторск н Акад мии наук по отделению русско о языка и словесности 1864 Т X С 620)

Итак, нельзя не заметить, что знаком традиционного самоуничижения во вступительной части «Поучения» служит лишь одно слово — «худый»: «Азъ худый дѣдомъ своим Ярославомъ, благословленымъ, славнымъ, нареченый въ крещении Василий, русьскымь именемь Володимиръ, отцемь възлюбленымь и матерью своею Мьномахы...»[24] Очевидно, что это не просто интитуляция — представление «по всей форме», но и самовосхваление, о чем можно судить по сохранившейся заключительной части фразы: «... и хрестьяных людий дѣля, колико бо сблюдъ по милости своей и по отни молитвѣ от всѣх бѣдъ!»[25] Зачин, подобный этому, характерен скорее для жалованных[26] и уставных грамот, с которыми часто приходится иметь дело князю. Приведу для сравнения начало Грамоты Мстислава Владимировича: «Се азъ Мьстиславъ Володимирь сынъ, дьржа русьскую землю въ свое княжение повелелъ...»[27] В Уставной грамоте Всеволода Мстиславича: «Се азъ князь великий Гаврилъ нареченыи Всеволодъ, самодръжець Мьстиславичь, внукъ Володимиръ, владычествующю ми всю русскую землею и всею областью Новгороцкою...»[28] Также и в «Уставе Владимира Святославича»: «...Се азъ князь Василии нарицаемы Володимиръ сынъ Святославль внукъ Игоревъ блаженыя княгини Олгы въсприялъ есмь святое крещение от грецьскаго царя...»[29] Возможно, с их влиянием мы и имеем дело во вступительной части «Поучения» Владимира Мономаха.

---

[24] ПЛДР· XI—начало XII века С. 392.

[25] Там же.

[26] Или, как пишет С. М Каштанов, «грамот типа жалованных». Ибо, как замечает исследователь, «самого термина "жалованная грамота" в это врем еще не было» (см : *Каштанов С М* Общие тенденции развития документирования в канцеляриях средневековой Руси // Восточная Европа в исторической ретроспективе: К 80-летию В. Т. Пашуто М., 1999 С. 101).

[27] *Дополнения к актам историческим, собранные и изданные Археографическою комиссиею* СПб , 1846. Т. 1 . С. 2.

[28] Там же. С. 2—3.

[29] Там же. С. 1.

Пространно заявив о себе, Владимир Мономах сообщает о намерении написать своеобразное нравственное завещание своим детям и всем, кто прочтет его грамоту. Кто имеется в виду: другие молодые князья или потомки в самом широком смысле слова? Содержание памятника говорит о том, что он ориентирован на княжескую среду. В частности, об этом свидетельствует характер бытовых рекомендаций Владимира Мономаха. Также очевидно, что именно князьям имеет смысл перечислять свои подвиги на войне и охоте в автобиографической части и т. д.

Нерегламентированность жанровая предполагает нерегламентированность композиционную. Не было нужды использовать общие места и соблюдать определенные правила построения текста. Так, «Поучение» отличается свободной композицией: Владимир Мономах перебивает себя, возвращается назад, повторяется. Неоднократно и часто совершенно неожиданно звучит опасение, что кому-то его советы покажутся неприемлемыми: «Да дѣти мои, или инъ кто, слышавъ сию грамотицю, не посмѣйтеся...» «Аще ли кому не любы грамотиця си, — прерывает он себя через несколько строк, — а не поохритаються, но тако се рекуть: на далечи пути, да на санех сѣдя, безлѣпицю си молвилъ». И далее: «Аще вы послѣдняя не люба, а передняя примайте»[30]; или: «Послушайте мене: аще не всего примете, то половину»[31].

После уже рассмотренного парадно-официального вступления следует еще одно — более личное, автобиографическое. В нем Владимир Мономах объясняет, что послужило толчком к написанию «Поучения». Политическая коллизия переводится великим князем в этическую плоскость и заставляет обобщить и сформулировать нравственные принципы, которыми должен руководствоваться идеальный правитель.

---

[30] ПЛДР: XI—начало XII века. С. 392.
[31] Там же. С. 398.

В подкрепление собственных мыслей автор приводит подборку цитат из Псалтыри. Эта подборка сама по себе — явление уникальное. При всей распространенности цитирования, использования авторитетных текстов в древнерусской литературе подобное сплошное цитирование в рамках оригинального памятника не встречается. Не вплетая «чужие» тексты и формулы в контекст «своих», приводить источники было не принято. Владимир Мономах явно нарушает неписаные литературные законы; при этом такой обширный текстовой фрагмент не мог остаться в его «грамотице» случайно, «по недосмотру». В каком случае это могло представляться естественным — в первую очередь, самому автору?

По-видимому, то, что неприемлемо для произведения литературы в собственном смысле слова (т. е. текста, написанного для широкого круга читателей и не на один век), вполне подходит для произведений «домашнего» пользования. Наставление может быть своего рода сборником, включающим соответствующие выборки из духовных книг. Владимир Мономах хотел бы сделать свою «грамотицу» настольной книгой для своих потомков: «Аще забываете сего, а часто прочитайте: и мнѣ будеть бе-сорома, и вамъ будеть добро»[32]. Возможно, именно такое домашнее назначение «Поучения» имел в виду Б. А. Романов, говоря о Владимире Мономахе как «удачливом князе-труженике и литературно удавшемся самому себе писателе»[33].

Делая попытку разграничить в древнерусском наследии «литературу» в собственном смысле слова и тексты частного характера, Н. В. Понырко предлагает в качестве критерия: «сам факт включения отдельного послания в книжную традицию»[34]. Если такие «частные» произведения словесности включались в «четьи» сборники, они становились фактами литературы. При

[32] Там же С 400
[33] *Романов Б А* Люди и нравы Древней Руси М., Л., 1947 С 167
[34] *Понырко Н В* Эпистолярное наследие Древней Руси XI—XIII века СПб., 1992 С 3

этом, по мнению исследователя, не важно, «создается ли "литературность" эпистолярного памятника его тиражированием или, напротив, "литературность" обуславливает "тиражирование"»[35].

С объективной точки зрения, т. е. с точки зрения изучения литературного процесса, это, возможно, и не имеет значения. Но в контексте данной работы принципиальна именно самооценка автора и оценка им собственного труда в отношении его «литературности». Так, при анализе авторского самосознания необходимо определить, для кого сам автор предназначал свой текст.

«Поучение», «Автобиография» и «Письмо» сохранились не в личном архиве князя, а в списке — в составе Лаврентьевской летописи. Очевидно, что «собрание сочинений» князя было включено в летопись не по указанию самого Владимира, ибо в таком случае мы бы не получили текст с лакунами, свидетельствующими о затруднениях переписчика. Такой точки зрения придерживаются и современные историки: «Отсутствие "Поучения" в сходных с Лаврентьевской Радзивиловской и Московско-Академической летописях, — пишет В. А. Кучкин, — а также в Ипатьевской и Хлебниковской свидетельствует о том, что вставка "Поучения" произошла на одном из поздних этапов сложения Лаврентьевской летописи»[36].

Вместе с тем, как уже отмечалось в научной литературе, очевидно, что сам автор предпринял попытку связать между собой разрозненные тексты. По-видимому, Владимир Мономах хотел видеть свои сочинения как единый текст, но едва ли предназначал для «четьего» сборника или такого официального документа, как летопись, ибо в противном случае подверг бы их более тщательной обработке. Существенно и то, что он называ-

Там же

* См *Кучкин В А* Поучени князя Владимира М маха / *Древн ру кие пи менные ис* точники М 1988 С 13 Впервые это было д казано Н Н Воро и ым (*Воронин Н Н* О времени и месте вк юч ния в летопись очин нии Владимира Мономаха Историко археологический сборник М , 1962 С 265—271)

ет свое произведение всего лишь «грамотицей», а не «словом», или «поучением», «заветом», «наказанием», «зерцалом». С подобными именованиями он должен был быть знаком, тем более, если действительно читал все те произведения, которые исследователи рассматривают как его «источники» или «образцы».

Относя весь комплекс текстов Владимира Мономаха к «автобиографическому жанру», Т. Н. Копреева предполагает, что князь видит в качестве адресата самый широкий круг читателей (стало быть, рассматривает свое сочинение как «литературу»). При этом исследователь усматривает связь «Поучения» с «деловой письменностью»[37]. Думается, эти постулаты противоречат друг другу. Высокий художественный уровень текста не мог возникнуть случайно. Если бы Владимир хотел составить всего лишь «деловую бумагу», он едва ли стал бы насыщать свою «грамотицу» книжными реминисценциями, рассуждать на темы отвлеченно-философского характера. Кроме того, весьма убедительны доводы, приведенные в свое время Н. Н. Ворониным: «"Поучение" не предназначалось для обращения в широкой читательской среде... В отличие от "Сказания о Борисе и Глебе..." Мономахова современника епископа Переяславля-Южного Лазаря, переписывавшегося сотни раз, сочинения Мономаха, обладавшие не меньшими идейными и художественными достоинствами, не удостоились внимания переписчиков. Если бы они были сразу же "опубликованы" в летописи или в отдельных списках, они бы, несомненно, вызвали широкий отклик. Заветы Мономаха нашли бы сторонников и противников, на его сочинения сослались бы не раз летописцы и т. д. Изложенные соображения позволяют утверждать, что рукопись, вложенная в текст 1096 г., представляла собой уникальный автограф Мономаха, долгое время неизвестный широкому читателю»[38].

---

[37] *Копреева Т. Н.* К вопросу жанровой природе «Поучения» Владимира Мономаха. С. 106.
[38] *Воронин Н. Н.* О времени и месте... С 266—267.

Возвращаясь к своеобразию построения «Поучения», надо отметить, что, какой бы свободной ни была композиция памятника, она имеет собственную логику, которую можно вычленить. Итак, от абстрактных текстов Псалтыри[39] Владимир Мономах переходит к более конкретным наставлениям юношеству — парафразе Василия Великого.

«Поистинѣ, дѣти моя, разумѣйте, како ти есть человѣколюбець, Богъ милостивъ и премилостивъ»[40], — продолжает Владимир Мономах, фактически уподобляясь проповеднику. Однако высокая проповедь неожиданно завершается призывом к трем добрым делам, которыми можно победить дьявола. Впрочем, конкретность этих наставлений, равно как и заимствованных из Поучения Василия Великого, весьма относительна. К действительно конкретным наставлениям автор переходит после знаменитого фрагмента, посвященного совершенству устроенного Божественным Промыслом мироздания. И связаны между собой эти, казалось бы, совершенно различные мысли в «Поучении» мудро и органично: «Си словца прочитаюче, дѣти моя, Божествная, — пишет Владимир Мономах, — похвалите Бога, давшаго нам милость свою: а се от худаго моего безумья наказанье»[41]. От мирозданья он переходит к Человеку, который — творение Божие. Многое дал ему Бог «на угодье..., на снѣдь, на веселье»[42], и он должен стремиться к совершенному устроению подвластного ему мира — дома, войска, княжества, Русской земли. Наконец, совершенным должен быть и сам молодой князь.

Думается, «Автобиография», при всех ее стилистических отличиях, уже по изначальному замыслу входила в «Заве-

---

[39] Детальный анализ подборки текстов псалмов в связи с основными этическими и политическими принципами князя дан в уже упоминавшейся работе Г.-Д Депмана (см.: *Депман Г Д* Древнерусское благочестие... С 200—203)

[40] ПЛДР XI—начало XII века С 396

[41] Там же С 398

[42] Там же

щание» Мономаха. Отличия же показательны в том смысле, что можно видеть, как хронологическое изложение событий влечет за собой использование лапидарного летописного стиля. А. А. Шахматов прямо называет «Автобиографию» летописью: «В Поучение Мономаха включена летопись, составленная Мономахом...»[43]

Характерно, что в гораздо более позднем памятнике — «Слове похвальном Борису Александровичу» инока Фомы, где после похвалы князю идет повествование о жизни и деяниях Бориса Александровича, в этой повествовательной части интонация и стиль также меняются и уподобляются летописным.

Единственное, чего нет в «Автобиографии» Владимира Мономаха в отличие от летописи это дат. В то же время есть все другие свойственные погодным записям обороты: «А на ту зиму...», «И на ту весну...», «Том же лете...», «Тое же зимы...» Означает ли это, что даты осознаются Владимиром Мономахом как основной знак летописи, и здесь он избегает их, подчеркивая, что пишет иное произведение? На этот вопрос трудно ответить с полной уверенностью, ибо даты, хотя и немногочисленные, встречаются, например, в агиографических произведениях. Периодически, что, впрочем, также свойственно летописи, краткое сообщение разворачивается в рассказ. Показательно в этом смысле повествование о столкновении с Олегом Святославичем за Черниговскую землю. Этот рассказ максимально отражает политические принципы и идеалы Владимира Мономаха, поэтому факт перехода к Олегу Чернигова подан с подробностями, эмоциональными оценками и идеологическими акцентами. Так, он говорит о себе, что «съжаливъси хрестьяных душь и селъ горящих и манастырь, и рѣхъ: "Не хвалитися поганым!" И вдахъ брату отца его мѣсто, а самъ идох на отця своего мѣсто Переславлю»[44].

---

[43] *Шахматов А. А* Повесть временных лет. Т 1 Пг 1916 С. VIII
[44] ПЛДР XI—начало XII века С 404

Надо отметить, что подобные развернутые повествования практически не встречаются в тексте, относящемся к событиям после 1096 года. Невольно вспоминается предположение А. А. Шахматова о том, что заключительную часть «Автобиографии» дописывал Мстислав, который довел «перечень походов отца до 1117 года»[45]. Текст после 1096 года становится особенно кратким, отсутствуют комментарии, почти каждая фраза заканчивается одними и теми же словами: «И Богъ ны поможе».

По поводу выделения начала «Письма» долгое время не существовало единого мнения. По словам А. С. Орлова, текст «Поучения» «...неощутимо переходит в Письмо к Олегу Черниговскому...»[46] И хотя на сегодняшний день ученые пришли к согласию, что началом нужно считать восклицание: «О многострастный и печалны азъ!»[47], — полностью сомнения не рассеялись. Характер вступления — отвлеченный и возвышенный — кажется весьма необычным для начала письма. Началом послания может быть либо представление, либо обращение. Так начинается, например, «Послание Якова-черноризца к князю Дмитрию Борисовичу»: «Добро от Бога къ Божию слузѣ начати, великому князю Дмитрею отъ многогрѣшнаго черноризьца Якова»»[48]. Или «Послание Феодосия Печерского к Изяславу Ярославичу»: «Слово ми есть к тобѣ, княже боголюбивый. Азъ, Федосъ худый раб Пресвятая Троица, Отца и Сына и Святаго Духа...»[49] Как правило, оба компонента или хотя бы один из них присутствуют и в других древнерусских посланиях. Ничего подобного нет в «Письме» Владимира Мономаха, а предполагаемый диалог (или «одна сторона диалога») замещает монолог к самому себе. И только со слов «Да се ти написах...» начинается

[45] *Шахматов А А* Повесть временных лет С XXXIX
[46] *Орл в А С* Владимир Мономах М ; Л 1946 С 47
[47] ПЛДР XI—начало XII века М , 1978 С 410
[48] ПЛДР XIII век С 456
П нырко Н В Эпистолярное наследие Древней Руси... С 16

текст, который уже вполне вписывается в традиции и нормы эпистолярного.

Вместе с тем каждая строка в этом вступлении связана с предыдущей и последующей, поэтому трудно предложить иную, кроме указанной выше, фразу, которую можно было рассматривать как начало «Письма».

Означает ли это, как полагает ряд ученых, что Владимир Мономах впоследствии обработал текст «Письма» — перед включением в «собрание сочинений»? Это возможно. Тем более, что между «Письмом» и «Поучением» существует связь на уровне лейтмотивов. Так, и в том, и в другом повторяется мысль, что жизнь временна и никто не знает своего смертного часа: «смертны есмы, днесь живи, а заутра в гробъ»[50], — в «Поучении»; «А мы что есмы, человѣци грѣшни и лиси? — днесь живи, а утро мертви, днесь в славѣ и въ чти, а заутра в гробѣ и бес памяти...»[51] — в «Письме».

Конечно, нельзя полностью исключать, что 1096 годом датируется и все «Поучение», а не только «Письмо», и именно поэтому сочинения Мономаха были вложены в летопись под этим годом[52].

Можно посмотреть на закономерность построения текста «Письма» и с другой позиции. Если сравнить «Письмо» с «Поучением», то нельзя не заметить, что авторский подход в композиционном формировании текста один и тот же. И в том, и в другом вначале идут общие рассуждения, цитаты из Писания, затем рассказ о предыстории написания текста.

---

[50] ПЛДР· XI—начало XII века. С. 400

[51] Там же. С 410.

[52] Думается, что сочинения Мономаха были именно вложены в протограф Лаврентьевской летописи — если не по указанию самого Владимира, то, возможно, по указанию его сына Мстислава, — с тем чтобы при формировании новой редакции внести их в летопись под этим годом Составитель летописи (или писец) выполнил это буквально, переписав все в том порядке, как лежали листы

Тем не менее, наполненность текста живым конкретным материалом, эмоциональность интонации, очевидная обращенность к конкретному человеку — все это не дает возможности видеть в «Письме» чисто литературное произведение. Текст изначально писался как письмо, но потом, по-видимому, подвергся обработке. С другой стороны, еще одна особенность делает «Письмо» Мономаха необычным письмом. Скорее всего, оно так и не было отправлено Олегу. Видимо, ситуация разрешилась, и оно потеряло свою актуальность[53]. Что заставляет сделать такое предположение? В первую очередь, странным представляется то, что в огромном связном тексте Лаврентьевской летописи под этим годом, посвященном столкновению Мстислава с Олегом, нет ни слова об этом послании. При этом данный летописный текст на редкость подробен, передает все речи послов, изобилует прямой речью, авторскими оценками и рассуждениями летописца. Сам же Владимир упоминается в нем только в связи с его знаменем, которое было использовано как способ психологического давления на Олега.

Вычленяя авторскую доминанту, характеризующую «Письмо» как самовыражение и в то же время как поступок, можно, конечно, вслед за Т. Н. Копреевой усматривать здесь в первую очередь «христианское смирение»[54]. Но можно увидеть и желание быть справедливым, поступить «по правде», и политические интересы, которые государственный деятель ставит превыше всего[55].

---

[53] Так, Н В. Понырко считает весьма вероятным, что «Письмо» могло писаться и несколько позже — в 1097 г В этом случае отношения с Олегом наладились в самое ближайшее время И в дальнейшем, как отмечает исследователь, «Владимир Мономах выступал заодно с Олегом Святославичем и братом его Давыдом» (*Понырко Н В* Эпистолярное наследие Древней Руси .. С 43)

[54] *Копреева Т Н* К вопросу о жанровой природе «Поучения» Владимира Мономаха С 97

[55] Личность Олега Святославича стала в нашей отечественной медиевистике поистине одиозной Разумеется восстановление исторической справедливости не является задачей филолога Тем не менее, хочется заметить, что взаимоотношения двоюродных братьев нельзя рассматривать как черное и белое Они были политиками и полководцами и жизнь их ставила в самые различные ситуации диктующие те или иные поступки

Таким образом, многие особенности комплекса сочинений Владимира Мономаха можно объяснить тем, что даже в соединенном им самим тексте, который он предварительно обработал, он видел произведение, написанное для определенного ограниченного круга читателей. Этот круг — потомки князя и, шире, русские князья вообще, братство которых в прямом, христианском и политическом смысле неоднократно им подчеркивалось.

В отличие от произведений сложившихся жанров, автор «Поучения» в большей степени свободен от традиций — в литературном смысле. Демонстрируя свою начитанность в духовной литературе, Владимир Мономах, тем не менее, редко ссылается на какие-либо источники. В первой части — собственно «Поучении» — он ссылается на Псалтырь и Василия Великого. В «Письме», цитируя Псалом 36, говорит: «Пророкъ глаголеть...», Псалом 50: «И рещи бяше Давыдскы...»[56]

Владимир Мономах, будучи человеком самостоятельным, проявляет себя таковым во всем. Говоря об «отцах и дедах» с традиционным почтением, он, однако, не боится упоминать и об их ошибках: «то бо были рати при умных дѣдѣх наших, при добрых и при блаженныхъ отцихъ наших...»[57], — говорит он, имея в виду неуступчивость, мстительность, которые проявляли многие князья — в ущерб интересам Русской земли. Столь же свободно он как автор говорит от себя и учит на своем примере, декларируя при этом отнюдь не общеизвестные истины. Конечно, идеи, высказываемые Владимиром Мономахом, были подготовлены в общественном сознании и в этом смысле не были крамольно новыми и совершенно неприемлемыми. Однако нужна определенная смелость, чтобы высказывать их от своего собственного лица, не прикрываясь авторитетами, иносказаниями, ссылками на то, что слышал от своего отца, и т. п.

---

[56] ПЛДР. XI—начало XII века С. 410.
[57] Там же

В сочинениях Владимира Мономаха образ автора и автор как таковой, с его установками, самооценкой, поставленными целями, трудно отделимы друг от друга. Ибо в произведениях традиционных жанров есть традиционный же образ автора. Выделяя его, условно говоря, «вычитая» из авторского комплекса, можно выявить феномены, характеризующие авторское самосознание конкретного книжника. Здесь же для подобного «вычитания» нет объективных критериев, и можно двигаться лишь на ощупь, вычленяя условности, к которым прибегает Владимир Мономах для достижения необходимой убедительности.

Наряду с уже отмеченным лейтмотивом временности человеческой жизни часто повторяется мысль о воле и суде Божием — в отношении жизни и смерти, и даже того, что сам Мономах не ленив и годен на все дела. Вместе они вполне укладываются в рамки традиционной христианской идеологии и выглядят смиренно-фаталистически. Вся же практическая идеология его сочинений — это проповедь жизни деятельной и ответственной — за подвластных людей, Русскую землю и свою собственную душу. «Самовластье» же князя — и как правителя, и как христианина — должно ограничиваться памятью о Божием суде и спасении своей души. Эти грани между данью общепринятой идеологии и этике и личностными установками Владимира Мономаха трудноразличимы, а главное — трудноформулируемы. Однако некая дистанция между абстрактными нравоучениями и конкретными советами, думается, ощущается читателем «Поучения».

Произведения Владимира Мономаха оказываются необычайно ценными тем, что, не предназначенные изначально для «опубликования», они помогают в большей степени, чем во многих других произведениях древнерусской книжности, увидеть автора вне традиционного жанрового образа и демонстрируют высокий уровень личностного самосознания в просвещенных кругах Древней Руси.

3. Древнерусские хождения

Рассматривая древнерусские хождения[1] старшего периода, нельзя не заметить, что на их форму оказали влияние две традиции, существовавшие в паломнической литературе того времени.

Одна из них, близкая к путевым заметкам, характеризуется ярко выраженным субъективным и даже автобиографическим началом и является хождением в собственном смысле слова. Другая тяготеет к форме греческого проскинитария. Проскинитарий — это, по сути, путеводитель, форма которого практически не изменилась и до сегодняшнего дня. Отличия этих двух жанров определяются в первую очередь различными целевыми установками. Автор хождения хочет рассказать о своем паломничестве и своим повествованием отчасти заменить подобное паломничество для тех, кто его совершить не может. Проскинитарий же предназначается для тех, кто собирается в путешествие к Святым местам. Это путеводитель, призванный заменить живого гида. Так или иначе влияние на древнерусские хождение греческих проскинитариев отмечалось в большинстве работ, посвященных этому жанру[2]. Наиболее подробно о проскинитариях писал В. В. Данилов, отмечая, что им присуще «однообразие стиля», «безыскусственность» и в целом они представляют собой указание маршрута путешествия с обозначением расстояния

---

[1] Традиционно к жанру хождений в древнерусской литературе относят произведения как паломнической литературы, так и литературы путешествий Правильней же было бы разделять светские путешествия и паломничества, в рамках которых, как будет показано ниже, можно выделить хождения и проскинитарии.

[2] *Лопарев Х. М.* Книга паломник Сказание мест святых во Царьграде Антония, архиепископа новогородского // ППС. Т 17 Вып. 51(3) Спб , 1899 (Предисловие к изданию С CXXXII), *Адрианова-Перетц В. П.* Путешествия // История русской литературы М , 1941 Т 1 С. 365—374, *Данилов В. В.* О жанровых особенностях древнерусских хождений // ТОДРЛ М ; Л , 1962 Т. 18. С 21—37, *Прокофьев Н И* «Хождения» как жанр в древнерусской литературе // Учен. зап МГПИ им. В. И. Ленина № 288 М , 1968 С 3—24, *Он же* Русские хождения XII—XV вв. // Учен. зап. МГПИ им В. И Ленина. № 363 М., 1970 С. 3—364, *Seemann K -D* Die altrussische Wollfahrtsliteratur. München, 1976 См также *Белоброва О А* Хождения // Литература Древней Руси Биобиблиографический словарь / Под ред. О. В. Творогова. М , 1986 С. 222—223

между населенными пунктами. При этом исследователь сомневается, что проскинитарии вообще могут быть отнесены к литературе, как «произведения коллективные», не имеющие «ни авторской окраски, ни национальных очертаний»[3]. Вот примеры подобных текстов: «Первая пристань, где останавливается корабль, приводящий паломников в Иерусалим, Яфа...» Или: «Храм имеет двери на юг... Перед этими дверями находится большой четвероугольный двор, устланный мраморными плитами»[4]. Из славянского перевода «Повести Епифания о Иерусалиме и сущих въ немъ местъ», сохранившегося в рукописях XV—XVI веков: «На восточнои же стране Вифания лежитъ же святыи Евъфимии. Потомъ же шед въ святыи градъ помолишася идеши въ путь свои»[5]. Проскинитарий от хождения легко отличить по глагольным формам. В проскинитарии используются либо 2-е лицо: «идеши», «обрящеши», либо императив: «Пръвое привезся в Кипръ, възыщи Тира, и от Тира же идеши днии 8 на югъ...»[6] В хождениях же употребляется, как правило, 1-е лицо: «Егда же во храме Божии ходих святыя Софея и видех ино чюдо...» [7]

Прежде чем проанализировать соотношение этих традиций в «Хождении игумена Даниила» и «Книге Паломник» Антония Новгородского с точки зрения объективной (жанровой формы памятников) и субъективной (авторских установок и авторского самосознания в целом), необходимо проследить генезис этих традиций — в раннехристианской и позднеантичной литературе соответственной тематики.

---

[3] *Данилов В В* О жанровых особенностях древнерусских хождений С 24—25

[4] Рассказ о Иерусалиме и Святой Горе Синае / *Изд и перев* А Пападупуло Керамевса // ППС. СПб. 1903. Т. 19 Вып 56(2) С. 141, 145

[5] ППС СПб, 1886 Т 4 Вып 11(2) С 20

[6] Там же С 16

Беседа о святынях Цареграда // *Прокофьев Н И* Русские хождения Приложение С. 240

Так, известно «Паломничество к Святым местам» (IV в., лат.), написанное монахиней, совершавшей благочестивое путешествие на Восток. При знакомстве с этим произведением отнюдь не складывается впечатление, что оно могло предназначаться в качестве путеводителя для будущих странников. Повествование ведется от первого лица и в той последовательности, в которой проходило путешествие. Расстояние от пункта до пункта если и указывается, то измеряется в количестве ночлегов или в шагах, причем очевидно, что эти данные приводятся для того, чтобы объяснить, почему паломница именно так составила свой маршрут: «И так как оттуда до Святой Феклы, каковое место находится за городом, приблизительно тысяча пятьсот шагов, то я предпочла пройти туда, чтобы сделать там предположительную остановку»[8]. Чаще же автор ограничивается определениями «большая долина», «большая гора» и т. п.

Субъективное начало в повествовании присутствует на каждом шагу, текст напоминает мемуары, составленные по черновым путевым заметкам, где события, связанные с самой паломницей, полноправно соседствуют с описаниями Святых мест. Так, рассказывая о своем посещении колодца Иакова, она не меньше, чем описанию колодца, уделяет место рассказу о посещении отшельников, живущих при церкви, о своих мыслях и чувствах: «И так, помолившись в церкви, я пошла с епископом к святым отшельникам, к их кельям, благодаря и Бога, и их за то, что они благоволили радушно принимать меня в своих кельях, в которые я входила, и говорить со мною такие речи, которым было вполне достойно исходить из уст их»[9].

Однако при всей свободе субъективного начала здесь нет ярких проявлений авторского самосознания, которые свой-

---

[8] Паломничество по святым местам конца IV века / Изд. и пер. И. В. Помяловского // ППС. СПб., 1889. Т. 7. Вып. 20(2). С. 137.
[9] Там же. С. 136.

ственны книжнику, когда он пишет текст в рамках уже сложившегося жанра. Автор «Паломничества» не указывает, кому предназначается сочинение, что подвигло ее на его создание. Тем более, нет никаких высказываний о том, каким принципам и традициям она собирается следовать. Не встречаются самоуничижительные формулы или какие-либо другие авторские топосы, которые говорили бы о том, что у автора есть осознание того, что этот текст в дальнейшем займет свое место в ряду подобных ему по жанру и тематике, становясь феноменом литературы, а не записками для себя и узкого круга близких. Однако косвенное упоминание адресата все же есть, но оно вплетено в рассказ о подготовке к крещению чужестранцев: «Я должна была написать об этом для того, чтобы вы, госпожи сестры, не подумали, что это делается без разумного основания...»[10]

Позже, во второй половине XII века, Иоанн Фока пишет «Сказание вкратце о городах и странах от Антиохии до Иерусалима, также Сирии, Финикии и о святых местах в Палестине». В этом произведении различаются признаки и хождения, и проскинитария. При этом можно отметить также черты, роднящие «Сказание» с античным путешествием — когда автор представляется не только паломником, но и любопытствующим странником.

Фока подробно, с историческими экскурсами, описывает места, связанные с античной культурой. Чрезмерно восхваляется император, причем по отношению к нему употребляется та же формула — «мой царь», как и по отношению к Богу — «мой Бог». К общепризнанным святыням он считает возможным относиться критически — сомневается в подлинности Давидовой башни: «...Мне думается, — говорит Фока, — что можно со-

---

[10] Там же С 168

мневаться в этом с достаточным основанием. Иосиф повествует, что Давидова башня была из белого камня, а эта построена из обыкновенного камня»[11].

При всей цветистости стиля тональность повествования, как правило, остается эпически спокойной. Редкие всплески лирической эмоциональности связаны с личными переживаниями паломника при созерцании места, где родился Иисус, и фрески, изображающей «Рождество»: «И весь проникаюсь радостию. И помышляя о том, какой благодати сподобился, ликую»[12].

Вместе с тем встречаются обороты, свойственные проскинитариям: «Возвращаясь в Святый град чрез лощину, обрящешь за шесть миль от него монастырь преподобного отца нашего Феодосия...» или: «Спускаясь по ступеням пещеры, встретишь боковое отверстие другой пещеры...»[13] По-видимому, форма проскинитария уже достаточно утвердилась в греческой литературе и оказывала влияние на близкие жанры. Однако на сознательном уровне Фока имел в виду совсем другую цель своего сочинения, которую он и сформулировал во вступлении: «...Тем, которые сами не видали этих прекрасных мест, а случайно от кого-либо слыхали об них, мое изложение даст, думаю, более ясное об них представление, чем какое могли им дать те, которые сообщали им все без разбору, да и видевшим доставим кое-какое удовольствие, ибо на что с удовольствием смотрелось, о том приятно вспоминать»[14]. Очевидно, что цель создания произведения, сформулированная автором, далека от указания маршрута и сведений, помещаемых в путеводителях.

---

[11] Иоанна Фоки сказание вкратце о городах и странах от Антиохии до Иерусалима, также Сирии, Финикии и о святых местах в Палестине/ Пер. И. Троицкого // ППС. СПб, 1889 Т 8 Вып 23(2) С. 42

[12] Там же С. 56.

[13] Там же. С. 47.

[14] Там же С. 30

Анализ еще более глубоких корней средневековых хождений обнаруживает их истоки в древнегреческой литературе — у Павсания[15].

Многое в «Описании Эллады» напоминает путеводители. Это, например, замечания, подобные следующему: «Плывущий мимо этого мыса видит гавань, а на вершине мыса — храм Афины Сунийской...»[16] Встречаются перечисления храмов, иногда без всякого описания и комментариев. Однако чаще описание мест сопровождается рассказами мифов и преданий, а также обычаев местного населения. Кроме того, в отличие от средневековых греческих проскинитариев, здесь очевидным образом проявляется личность автора. Наряду с высказываниями «от себя», подтверждающими точность сведений (например: «Пророчества всех их, кроме Лика, я сам читал»[17]), встречаются замечания типа: «В мое время этот дом был посвящен Дионису»[18]. Есть и более развернутые: «Вот сколько, говорят, до моего времени было женщин и мужчин, которые пророчествовали, вдох-

---

[15] К истокам Хождений не относится «Плавание вокруг Понта Евксинского» Флавия Арриана, т к. его природа совсем иная. Авторская позиция не имеет ничего общего ни с позицией верующего, посещающего места сакральные, ни с позицией любопытствующего путешественника Описание плавания предназначалось для императора Адриана и по-видимому, имело вполне конкретную государственную цель Поездка была отчасти ревизионной (Арриан даже провел учения в одной из когорт), отчасти разведкой относительно возможного захвата соседних земель И хотя Арриан сравнивает себя с Ксенофоном и, видимо ориентируется на его стиль, в каждой строке проступает самосознание чиновника Он не созерцает, а контролирует и распоряжается· «Здесь воздвигнуты уже жертвенники, но из твердого камня, а посему буквы не ясно вырезаны, да и сама эллинская надпись с погрешностями, потому что составлена варварами Итак, я рассудил заменить их другими, из белого камня и переписать надписи ясными буквами» (Арриана Перипл Понта Евксинского / Пер А Фабра Одесса, 1836 С 2) Он критикует статуи, просит выслать другие Перечень рек и народов напоминает бухгалтерский реестр на пример. «Иссос, от которой и название пристани Иссос, отстоящий от Трапезунта на 180 стадий . » (С 8) А редкие упоминания легендарных мест и предметов лишены какого либо трепетного к ним отношения Напротив, Арриан настроен крайне критически «Здесь показывают якорь с корабля Арго, он железный, но мне не показался древним, хотя величиною и видом вовсе не похож на нынешний, а мнится мне, он принадлежит к позднейшим временам»(С 11)

[16] *Павсаний.* Описание Эллады / Пер С П Кондратьева М , 1938 Т 1 С 19

[17] *Там же.* М , Л , 1940 Т 2 С 426

[18] *Там же.* Т 1 С 23

новляемые божеством... Но пройдет долгое время, и такие явления могут опять повториться»[19]. Наряду с такими философскими высказываниями, у Павсания есть и автобиографические фрагменты, непосредственные — в духе наивного античного эмпиризма: «Есть тут и камень, не очень большой, такой, на котором может усесться не очень большой человек; говорят, что когда Дионис прибыл в эту землю, то на нем спал Силен. Тех из сатиров, которые достигают преклонных лет, называют силенами. Желая узнать больше, чем о чем-либо другом, что такое представляют собой сатиры, я ради этого вступал в разговоры со многими моряками...»[20]

Таким образом, античная традиция оставляла возможности для развития литературы путешествий — как в направлении «путеводителей», жанра с ярко выраженной утилитарной природой, так и хождений, жанра субъективно-мемуарного, с проявленным авторским самосознанием.

Как же реализовались эти тенденции в первом русском паломническом произведении — «Хождении игумена Даниила»?

Самые существенные моменты проявления авторского самосознания в древнерусских текстах — это формулирование цели написания и самооценка — нравственная и профессиональная — в соотнесенности с этой целью. В этом плане, в отличие от агиографических сочинений, в «Хождении» Даниила «недостоинство» нравственное и «худоумие и грубость» профессиональные соседствуют и тесно переплетаются. Причем если традиционные «грубость» и «худоумие», равно как и упоминание ленивого раба во вступительной части, не особенно сложны и необычны, то самооценка нравственная несколько противоречива.

В первую очередь, обращает на себя внимание конкретная, а не традиционно условная характеристика собственных

Там же Т. 2 С. 426
Там же Т 1 С 24

грехов. Даниил говорит, что «неподобно ходих путем симъ святым, во всей лѣности и слабости, и во пьянствѣ и вся неподобная дѣла творя»[21]. Что же касается гордости своим хождением, то сначала Даниил отрицает в себе этот грех: «...исписах путь си и мѣста сии святаа, не возносяся, ни величаяся путем симъ, яко что добро створивъ на пути семъ...»[22] А затем в нем же кается: «Мнози бо, доходивше святых сих мѣстъ и святый град Иерусалимъ и възнесшеся умом своим, яко нѣчто добро створивши... от них же пръвый есмь азъ»[23]. Какое из этих высказываний можно считать искренним, а какое — данью традиции, решить трудно. Между тем вопрос об исключительности личности паломника, совершившего хождение к Святым местам, в науке поднимался[24]. Высказывалось мнение, что в общественном сознании того времени сам паломник воспринимает благодать посещенных им мест и становится человеком особенным, авторитет которого очень велик.

Действительно, Даниил говорит, что на протяжении всего пребывания на Святой Земле он не встретил никакого зла, «ни лютаго звери», ни болезни. Но это касается только физической его неприкосновенности, и нет никаких намеков на приобретенную в результате особую мудрость, авторитет и т. д. Напротив, Даниил постоянно, как уже отмечалось, возвращается к мысли о том, что нельзя хвалиться, «возноситься» и «величаться» совершенным паломничеством. Даже цель сочинения он

---

[21] ПЛДР XII век М , 1980 С 24

Там же

[23] Там же С 26

[24] *Рождественская М В* Образ Святой Земли в древнерусской литературе // Иерусалим в русскои культуре М , 1994 С. 10, *Попов Г В* Древнейший русскии лицевой проскинитарии // Иерусалим в русскои культуре С 86 Без сомнения паломничество к Святым местам было заветнои мечтои многих и те, кто такое паломничество совершил, пользовались особым уважением Можно вспомнить например что Феодосии Печ рскии с детства мечтал уйти с паломниками, не без тайнои зависти говорит о «хитрослове ницах , которые видели Иерусалим и Синайскую гору один из авторов Киево Пече кого патерика Поликарп

формулирует сначала очень скромно: «дабы не в забыть было то, еже ми показа Богъ видѣти недостойному...»[25] И лишь затем добавляет, что написал свое сочинение «вѣрных ради человѣкъ, да кто убо, слышавъ о мѣстѣх сихъ святыхъ, поскорблъ бы ся душею и мыслию къ святым симъ мѣстом, и равну мзду приимуть от Бога с тѣми, иже будуть доходили святых сих мѣстъ»[26].

Рассматривая же подобные высказывания Даниила — о цели его «Хождения», — нельзя не заметить, что наряду с общим традиционным представлением о получении душевной пользы, «мзды» от чтения книг, автор упоминает и специфическое предназначение хождений, характеризующее только этот жанр. Целый ряд высказываний, подобных приведенному выше, дает основание считать, что в представлении автора его «Хождение» призвано, по возможности, заменить подобные реальные паломничества к Святым местам для тех, кто жаждет к ним приобщиться, но по каким-то причинам этого сделать не может[27].

Традиционные просьбы к читателям простить за грубость встречаются в «Хождении» неоднократно, и, казалось бы, такого же рода фрагмент завершает главу «О Ерусалиме»: «Да простите мя, братие и отци и господьи мои, и не зазрите худоумию моему, еже написах се не хитро, но просто, о мѣстех сих святых, и о Иерусалиме, и о земле сей обѣтованѣй»[28]. Однако это «просто» оказывается не недостатком, а принципиальной

---

[25] ПЛДР· XII век М., 1980 С. 24.

[26] Там же. С 24—26.

[27] Общеизвестно, что в это время массовые частые путешествия на Восток или в Царьград не поощрялись как на Руси, так и в других православных странах. Причин этому было несколько. Например, Константинопольский Собор 1301 г , соглашаясь с Сарайским епископом Феогностом в неодобрении паломничеств, отмечал: «Многие путешественники нередко распространяют неверные слухи о чужих краях» (ц. по. *Прокофьев Н. И.* Русские хождения... С. 18—19) Другая причина, экономическая, широко известна Увлечение паломничеством грозило существенными хозяйственными потерями. В свою очередь, странствующие монахи отвыкали от дисциплины, теряли внутреннюю сосредоточенность, подвергались искушениям, с которыми не всегда были в силах справиться

[28] ПЛДР. XII век. С. 104.

позицией, ибо главная задача — писать правду: «Обаче аще и не мудро написах, — продолжает Даниил, — но не ложно: яко же видѣх очима своима, тако и написах»[29]. Конечно, писать правдиво было необходимым требованием для любого произведения в древнерусской литературе. Однако в описании паломничества, в силу уже упоминавшихся обстоятельств[30], это требование приобретало особо острый характер. «Элемент трезвой критики, обличения всякой "лжи и неправды" о Святой земле, — пишет В. М. Гуминский, — с самого начала присутствует в древнерусских хождениях и явно осознается их авторами как одна из важнейших задач»[31].

Возможно, опровержению «неверных слухов» или смелых приукрашиваний служит настоятельное противопоставление своих, истинных, описаний Света Святого «лже» и «неправде» неких «других»: «Мнози бо странници неправо глаголють о схождении Света Святаго; инъ бо глаголеть, яко Святый Духъ голубем сходит къ Гробу Господню, а друзии глаголють: молнии сходить с небесе, и тако вжигаются кандила над Гробом Господнимъ. И то есть лжа и неправда: ничто же бо есть не видѣти тогда, ни голубя, ни молнии, но тако, невидимо сходит с небеси благодатию Божию и вжигает кандила в Гробе Господни. Да и о том скажю, яко видѣх по истинѣ»[32]. Следы какой-то полемики с рассказами других паломников (или их записками?), которых он обвиняет во лжи и фальсификации, видны в пространном отступлении Даниила в главе «О мытни Матфеове». После слов о том, что Бог помог ему пройти своими ногами путь Христа, Даниил подчеркивает: «Не ложно, по истинѣ, яко видѣхъ, тако и написах о мѣстѣх святых. Мнози друзии, — продолжает он, —

---

[29] Там же

[30] См Прим 21.

[31] *Гуминский В М* Жанр путешествия в русской литературе и творческие искания Н В Гоголя АДД. М , 1996 С 17

[32] ПЛДР XII век С. 106

доходивше мѣсть сих, не могоша испытати добрѣ, блазнятся о мѣстѣх сих, а инии, не доходивше мѣсть сих, лжуть много и блядуть»[33]. Истинность же своих сведений он подтверждает тем, что имел возможность консультироваться с книжным старцем, прожившим в Галилее 30 лет. Старец, в свою очередь, сверялся со «святыми книгами».

При создании «Хождения» Даниил, с одной стороны, не имел прямых жанровых образцов, с другой — преследовал цель, не связанную с богослужебной практикой [34]. Это позволяло ему быть гораздо более свободным в высказываниях «от себя» и «о себе», чем агиографу или проповеднику. Так, наряду с описаниями Святых мест и реликвий, изложениями легенд, евангельских и библейских событий, связанных с тем или иным объектом, рассказы о собственных поступках, размышлениях или впечатлениях занимают в «Хождении» Даниила немало места. Это такие замечания, как: «И ту недостойный азъ поклонихся святыни той чудной, и видѣхъ очима своима грѣшныма благодать Божию на мѣстѣ том, и походих островъ тъи весь добрѣ»[35]. В заключении рассказа о столпе Давидове Даниил говорит, что столп этот хорошо охраняется, но ему, «худому и недостойному», Бог позволил войти в столп, хотя из спутников он мог ввести с собой одного Изяслава. Характерен пространный рассказ о том, как до «Содомского места» они не дошли «боязни ради поганыхъ». Кроме того, их предупредили, что там им не увидеть «добра, но токмо муку, и смрад исходит оттуду»[36], порождающий болезни. Сходный характер носит эпизод с присоединением к отряду Балдуина. Особенно же выделяется заключительная часть «Хождения» — о Свете Небесном. Необычай-

---

[33] Там же С 88
[34] По видимому, «Хождение» предназначалось для чтения, никак не регламентированного.
[35] ПАДР: XII век С 30.
[36] Там же С 74

но поэтичный, целостный и законченный рассказ построен вокруг личности самого Даниила. Со многими подробностями описывает он, как поставил лампаду — с помощью Балдуина, просьб и платы. Затем, присутствует на службе, опять же благодаря Балдуину, заняв одно из самых удобных и почетных мест. Позже он, чтобы забрать свою лампаду, вновь входит в Гроб Господень; наконец, сообщает о поминании им русских князей, записи их в монастыре св. Саввы.

Конечно, к проявлению авторского самосознания это имеет лишь опосредованное отношение — главным образом, в плане признания права на субъективное. Эмоциональный же субъективизм, присущий хождениям вообще, с необычайной силой проявился именно в этом первом древнерусском хождении.

Сама ситуация, в которой находится паломник, предполагает высокий накал эмоций, охватывающих верующего при соприкосновении с предметами, которых касались Христос, Мария, апостолы...[37] Каждая реликвия вызывает в его воображении соответствующую картину ветхозаветной и новозаветной истории, которую он хочет передать и будущим читателям[38].

Так, Даниил не просто описывает возвышение — Спудий, откуда увидела Богородица распятого Христа, а составляет рассказ, используя икос заутрени в Великую Пятницу: «...На то мѣсто притече скоро святая Богородица. Тщаше бо ся, теку-

---

' Это эмоциональное состояние В В Бычков называет переживанием «возвышенного и трагического, выраженного в модусе просветленного умиления» (*Бычков В В* Эстетическое сознание Древнеи Руси // Художественно-эстетическая культура Древней Руси XI—XVII века М., 1996 С 19) Существует традиция в изучении хождении согласно которои все пространство делится в древнерус кой культуре на чистое и нечистое» (*Усп нскии Б А* Дуалистическии характер русской средневековои культуры (на материале «Хожения за три моря Афанасия Никитина) // *У п нскии Б А* Избранны труды М 1994 Т 1 С 257) Однако для подтверж ения этои концепции Б А Успенскии привлекает в основном апокрифическую итературу по здние документы материалы фольклора С ми ж хожд ния не дают прямых указании на по ные феномены

Причем Даниил опирается не только на Священное Писани но и на апокрифы (см *Сп ран скии М Н* Славянские апок ифически евангелия М , 1895)

щи вслѣд Христа, и глаголаше, в болѣзни сердца своего слезяще: "Камо идеши, чадо мое? Что ради течение се скорбное твориши? Еда другий бракъ в Кане Галилеи, да тамо тщишися, сыну и Боже мой? Не молча отъиди мене, рожшаа тя, дажь ми слово, рабѣ своей". И пришедши на место то святаа Богородица, и узре с горы тоя сына своего распинаема на крестѣ, и видѣвши, ужасеся, и согнуся, и сѣде, печалию и рыданиемъ одръжима бѣаше»[39].

Повествуя о последних минутах ожидания Света Небесного, Даниил передает внутреннее состояние верующих, когда «источници слезам проливаются... Всяк бо человѣкъ зазрит в себѣ тогда, и поминаеть грѣхи своя, и глаголеть в собѣ всякъ человѣкъ: "Еда моих дѣля грѣхов не снидет Свѣт Святый?"»[40]

Искренний возглас восхищения вырывается у Даниила при виде Мамврийского дуба: «Дивно же и чюдно есть толь много лѣт стоящу древу тому, на толь высоцѣ горѣ, не вредися, ни испорхнѣти, но стоит утверженъ от Бога, яко то перво насаженъ»[41].

Собственно, религиозные воспоминания, слова о себе, мемуарно-субъективная атмосфера — это черты, которые присущи уже «женскому» «Паломничеству» IV века. Но, нельзя не заметить, что при всей субъективности и упоминаниях о собственных чувствах, эмоции монахини более уравновешенны, в то время как у Даниила и умиление, и удивление проявляются на гораздо более высокой ноте.

Быть может, несмотря на звучащие формулы самоуничижения, самосознанию паломницы в большей степени присуще признание ценности личности, с ее взглядами, мыслями и эмоциями, просто как таковой, в записках практически «для себя».

---

[39] ПЛДР: XII век. С. 38.
[40] Там же. С. 108.
[41] Там же. С. 68.

В Данииловом же «Хождении» ярче проявляется самосознание автора, книжника, пишущего «ради вѣрных человек»[42], которые «приимуть мзду от Бога равно с ходившими мѣста си святаа»[43].

Комплекс проблем, связанных с авторским самосознанием, включает и эстетические представления древнерусских книжников. «Хождение игумена Даниила» в этом смысле дает обширный материал для исследования. Уровень эстетического восприятия Даниила оказывается достаточно высоким, что необходимо учитывать при характеристике его как книжника. В частности, описания церквей в «Хождении» не совсем обычны для древнерусских произведений. Тексты о храмах в летописях и житиях, как правило, представляют собой выражения восхищения ее размером, высотой, украшенностью «узорочьем», «драгими каменьями» и т. д. Даниил же дает настолько точные и подробные описания общего плана постройки, элементов архитектуры и внутренней отделки, что В. В. Бычков называет его «предтечей русского искусствознания»[44].

Конечно, речь не идет о таком уровне эстетического сознания, как в период зрелой античности, когда страсть к теориям и классификациям привела к формированию филологии и искусствознания как таковых. У Даниила, скорее всего, были какие-то прикладные цели. Быть может, он считал полезным привезти на Русь описания этих построек, которые можно было бы использовать в зодчестве. Возможно, на такие описания его толкало присущее произведению в целом стремление к точности и «неложности» сведений. Наконец, Н. И. Прокофьев считал, что архитектура вообще составляла пристрастие Даниила.

---

[42] Там же С 24

[43] Там же С 114

[44] *Бычков В В Эстетическое сознание Древней Руси* С 34.

Что же представляют собой эти описания?

Как правило, Даниил начинает с общего плана и вида храма: «Кругло создана», «образом кругла», «крестом». Указывается и высота: «велика вверхъ», «верхъ ея клетьски въсперенъ» и др. Указывается количество столпов, их тип и материал. Даются размеры в саженях. Называется число алтарей, дверей и их расположение. Большое внимание уделяет Даниил материалам облицовок и отделок: белый мрамор, красный мрамор, железо, олово, позолоченная медь и т. д. (характерно, что эти детали он отмечает не только в храмах, но и в самых разнообразных постройках — вплоть до пещер). Общие оценки построек звучат, как: «хитро», «дивно», «красно», «несказанно», «добре». Причем, эти оценки, по-видимому, отнюдь не синонимичны. «Добре», «добра» — так он говорит о церквях, которые не описывает подробно, остальные же эпитеты относятся к тем храмам, которые, видимо, представляются ему особенно выдающимися, о них он рассказывает во всех деталях.

Все вышеперечисленное роднит «Хождение» с той литературой, которую можно условно назвать мемуарно-очерковой. Вместе с тем, краткие и сухие «путники»-проскинитарии тоже оказали влияние на сочинение Даниила. Например, в главе «О фенияне» Даниил приводит маршрут с указанием расстояний: «А Кипра до Яфы града версть 400, все по морю ити; от Царяграда до Рода острова 8 сот верст; а от Рода до Афа 8 сот версть...»[46] и т. д. Или главка «О овчии купели» — вся представляет собой краткий, без комментраниев, текст-указатель: «А оттуду есть близь приторъ Соломонъ, идѣ же есть Овча купѣль, идѣ Христосъ разслабленного исцѣли. И есть мѣсто то

[45] Описания мозаик менее интересны В основном это общ ıе оценки и указания размеров — в человеческин рост, выше человеческого роста и т д

[46] ПЛДР XII век С. 32

къ западу лиць о Акима и Анны, близь яко довержет человѣк. Оттуду на востокъ лиць близъ суть ворота городнаа, теми вороты исходять къ Гепсимании»[47].

«Паломник» Антония Новгородского с точки зрения жанровых особенностей и проявления авторского самосознания представляет собою картину более сложную и неоднородную.

Вступление и вся первая часть произведения, касающаяся Царьградской Софии, отличается эмоциональностью и ярко выраженным личным началом. «Се азъ недостоиныи, многогрѣшныи Антонеи, архиепископъ Новгородскыи, Божиимъ милосердиемъ и помощию святыя Софии, иже глаголется Премудрость, Присносущное Слово, придохомся въ Царьградъ», — начинает автор. Далее повествование продолжается в том же автобиографическом ключе: «Преже поклонихомся святѣи Софѣи и пресвятаго Гроба Господня двѣ досце цѣловахомъ...»[48] Вскоре следует пространный рассказ об устройстве и украшенности главного алтаря, причем Антоний незаметно углубляется в историю — рассказывает о происхождении катапетазмы. Это, в свою очередь, подвигает его на обличительную проповедь против иудеев, не поверивших в Христа — из гордости и зависти. Как опытный ритор и проповедник, он приводит впечатляющие аналогии: именно из-за этих грехов «аггели съ небеси свержени быша и превратишася въ беси...»[49] Нагнетая аргументы обличе-

[47] Там же С 42
[48] ППС Т 17 Вып 51(3) С 1—2 Д В Айналов на основании того, что во вступительнои части глаголы употреблены в форме множественного числа и отсутствия имени Антония в Копенгагенском спи ке Книги Паломник» считал, что имя было п здн йш и вставкои (*Айналов Д В* Примечания к тексту Книги Паломник Антония Новгоро ца / ЖМНП 1906, июнь С 234—236) Однако для того чтобы фраза стала грамматически правильнои, недостаточно убрать только имя Употребление же авторами по отнош нию к себе множ ственного числа (наряду с единственным) в хождениях в сьма распространено и было связано, видимо, с тем, что автор имел в виду в ю группу русских аломников с которыми странс вовал
[49] Там же С 12

ния, Антоний прибегает к интерпретации евангельских слов Христа: «Прискорбна есть душа моя...» — вложив в уста Христа объяснение этой скорби: «Се же рече Господь, яко печалую не зане умрети хощу, но зане Израильти свои быша, и ти хотять мя распяти, и тако ради отврещися имъ царствия Божия»[50].

Рассказ о службе с выносом Святых Даров изобилует эмоциональными восклицаниями в духе возвышенной проповеди: «Кии умъ и какова душа иже не помянеть тогда о царствии небеснѣмъ и о жизни бесъконечнои? И въ каковои же ли чти и во смирении патриархъ службу совершаеть?..»[51] Завершается этот период назидательным выводом и, что особенно важно, обращением к «братии» — адресату сочинения: «Се же, братие, поминающе поревнуемъ таковои же службѣ быти со страхомъ, да получимъ добрую жизнь въ сии вѣкъ и въ будущии»[52]. Контекст, в котором прозвучало это обращение (как уже говорилось, речь идет о службе), может дать основание к предположению, что автор имеет в виду некий круг духовенства, возможно, близкий ему самому, для которого вопросы литургики и церковного обихода особенно важны. Подобное предположение в определенной мере подтверждается и тем, что во всем сочинении особенностям богослужения уделяется особое внимание. Правда, Г. Подскальски, отмечая «пространное описание богослужения в Софийском соборе», говорит: «Эта черта текста, равно как и встречающиеся в нем поучительные замечания, адресованные "братии", позволяют думать, что сочинение предназначалось для монашеского чтения»[53]. Конечно, это вполне закономерное предположение, если считать доказанным, что Антоний писал свою книгу в Хутынском монастыре. Автограф, однако, не со-

---

[50] Там же.
[51] Там же. С 13.
[52] Там же
[53] *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси СПб , 1996 С. 328

хранился, история текста неясна[54]. Обращение же «братие» было распространено в древнерусской литературе вообще — в разных ее жанрах.

Можно насчитать как минимум 17 фрагментов, касающихся богослужебной практики, — от пространных описаний (например, последование службы в Святой Софии от утрени до вечерни, включая воскресные дни) до кратких замечаний типа: «Свитку же святаго Феодора, яже была отъ тѣла, въ неи же мученъ бысть, возлагають ея на гробъ его на праздникъ его»[55]. Интересует автора процесс приготовления мира, обновления и изготовления паникадил и др.

В ряде случаев Антоний упоминает особенности обихода того или иного монастыря. Например: «И есть во Цариградѣ Неусыпающий монастырь. По всея бо недѣли по церквам неизмѣнно стоятъ чрезъ нощь до свѣта молящи Бога и тако творятъ присно...»[56] Или: «Близъ же Плакоты есть монастырь святаго пророка Илии, и въ немъ церковь, и въ ней мощеи святыхъ множество. И на праздникъ по всеи церкви поставляють столы и на нихъ возлагають мощи святыхъ»[57]. С богослужебной практикой так или иначе связаны те немногочисленные выводы, обобщения, высказывания «от себя», которые встречаются в «Паломнике». Таков рассказ о попе, кадившем перед мозаичным Христом, услышавшем глас и через три дня поставленном патриархом: «Смотримъ же, братие, сице добродѣтель доволитъ чти и сана великаго в сии вѣкъ и въ будущии»[58]. Именно со службой, а не с реликвиями и легендами связаны яркие эмоции автора. Так, уже упоминалось описание службы с выносом Свя-

[54] В частности, едва ли существуют перспективы решения проблемы атрибуции и истории создания второй редакции «Паломника», отразившей последствия захвата Царьграда крестоносцами
[55] ППС Т 17 С 22
[56] Там же. С 18
[57] Там же С 31
[58] Там же С. 20

тых Даров; далее, описывая церковь св. Михаила, Антоний рассказывает, как кадят фимиам, и добавляет, не скрывая своего восторга: «...И наполнится благоуханія вся церковь; пѣние же воспоють калуфони, аки агтели, и тогда будеть стояти во церкви той аки на небеси или аки въ раи; Духъ же Святыи наполняеть душу и сердце радости и веселия правовѣрнымъ человѣкомъ»[59].

С чудом, произошедшим на службе в присутствии самого Антония, связан самый эмоциональный фрагмент «Паломника», в котором проповеднический темперамент Антония проявился со всей публицистической страстностью. Этот эмоциональный монолог, произносимый в «Паломнике» от лица «всех людей», которые были на службе, отмечался в научной литературе. Наблюдая восхождение «3 кандила со крестомъ» — «выше великаго креста» — и возращение их на свое место, люди «со страхом и радостию великою рекоша: "Уже нас християнъ посѣтилъ Богъ милостию своею... хощеть ны дати Богъ жития, якоже при Конъстянтинѣ было"»: иудеи придут во крещение, христиане будут жить между собой в любви, а те, кто не хочет креститься, будут принуждены силой. «...Обилия же всего добра на землѣ будеть множество, и правда (правдою) и святымъ житиемъ начнуть жити людие, обиды же не будеть, земля изнесеть плодъ от себе Божимъ повелѣниемъ аки медъ и млеко, добраго ради жития христианьскаго»[60]. Описание этой идиллии (мира между христианами, добродетельной жизни людей и обилия, данного им природой) позволяет представить себе мечту человека того времени о гармоничной жизни людей — в мире с природой и друг с другом, при непременном условии принятия креще-

---

[59] Там же С 20—21
[60] Там же С 14—15

ния[61]. Характерно, что в сознании человека конца XII—начала XIII века эта идиллия ассоциируется со временем Константина — последним взлетом перед падением Римской империи.

В основном же описания богослужения носят подробный, точный и деловой характер, как сведения, важные с профессиональной точки зрения. Н. И. Прокофьевым отмечалось, что вторая половина «Паломника» представляет собой «перечисление останков деятелей христианской церкви (мощей) и мест их хранения»[62]. Надо сказать, что кроме собственно мощей тщательно перечислены и другие священные реликвии: места, связанные с подвигами святых, принадлежавшие им вещи и т.д. Эти записи еще более краткие и конспективные, и причины такого интереса и тщательного перечисления, по мнению Н. И. Прокофьева, были чисто практические: Новгород был заинтересован в «приобретении "святынь" международного христианского значения»[63]. Антония интересуют самые различные прецеденты религиозной жизни: монастырского устроения (владение землей, выход за стены монастыря, трапеза и др.), канонизации (отмечает, что святая Анастасия, которая «въ теле лежитъ», была в свое время замужем, «но милостынею и добрымъ житиемъ спасеся»[64]). Есть даже описание того, как хранятся овощи для патриаршего стола, и устройства патриаршей бани.

---

[61] В отличие от Даниила у Антония святые места вызывают религиозные ассоциации, касающиеся не только прошлого, но и будущего «Ту же и и труба Исуса Навгина Ерихоньского взятия, — пишет он — И ту есть во олтари Авраамова овня рога в ту же трубу и рога вострубятъ аггели во второе пришествие Господне (ППС Т 17 С 19) Подобные высказывания встречаются пожалуй, только в более позднем греческом «Проскинитарии 1253 г » «Там по близости и крепость Иерусалимская по одну сторону находится то место, где потечет О ненная река » (Проскинитарий 1253/4 г / Изд А. И Пападопуло Керамевсом, Пер Г С Десунисом // ППС Т 14 Вып 1(40) Спб , 1895 С 16) Или «Там, сказывают поставлены будут престолы, чтобы судить каждое дыхание » (С 12)

[62] *Прокофьев Н И* Русские хождения... С 88

[63] Там же С 74 Из летописей известно что несколько таких реликвии Антонии привез на Русь

[64] ППС Т 17 С 34

Что же касается «эстетических» высказываний Антония, то в «Книге Паломник» они еще более, чем у Даниила, переплетены с практическими описаниями и замечаниями. Н. И. Прокофьев отмечал, что Антония не занимает архитектура[65]. И хотя по ходу описания служб и реликвий паломник обращает внимание на внутреннее устройство храма, подход к подобным описаниям остается не эстетическим, а утилитарным. Например: «Церковь же мощена краснымъ мраморомъ[66], а подъ нею до плеко и подходятъ человѣцы; и учинено сквозѣ мраморъ проходи...»[67] Впрочем, даже таких своеобразных упоминаний архитектурных феноменов в сочинении Антония не много.

Живописи в «Паломнике» уделено гораздо больше внимания, однако это не столько описания и оценки, сколько упоминания, связанные с чудесами. Так, фреска с образом Стефана-первомученика над дверьми в одном из притворов Софийского собора упомянута лишь в связи с тем, что он исцеляет глазные болезни. Как правило, говоря о произведении живописи, Антоний ограничивается указанием размера: «икона велика Пречистые Богородицы», «образъ Спасовъ великъ мусию» или описанием драгоценного оклада.

Вместе с тем, Антоний активно общался с иконописцами, наблюдал за их работой и, судя по его замечаниям, хорошо разбирался в иконографии. Он говорит, что Павел-иконописец писал «Крещение» в период пребывания в Царьграде самого Антония. Антоний подчеркивает, что подобной иконы нет больше нигде. Как можно понять из его описания, икона действительно необычна. В центре Иоанн крестит Христа, а в клеймах — «деяния» Иоанна: «...как Иоанн училъ народы и как младые дѣти метались в Иордан, и людие...»[68] Упоминается более ранняя

[65] *Прокофьев Н И* Русские хождения... С. 75

[66] Характерно пристрастие Антония к мрамору Упоминание этого материала повторяется в произведении 13 раз Вторым по «популярности» у Антония материалом стало серебро

[67] ППС. Т 17. С. 20.

[68] Там же С. 17

икона Павла — образ Христа с дорогим окладом, украшенным «драгимъ камениемъ и со жемчюгомъ»[69].

Над образом Спаса трудится сам патриарх, некие писцы обновляют большую икону Бориса и Глеба. Даже легенда о писце, не дописавшем палец Христа, касается процесса работы художника.

Подводя итог сказанному, можно сделать предположение, что «Книга Паломник» создавалась для узкого круга близких Антонию людей, связанных с высшими церковными кругами Новгорода. Им интересны вопросы богослужения и монастырских порядков. Это круг высокообразованных людей, которым можно не излагать подробно сюжет той или иной христианской истории, а лишь назвать его, обозначить.

В науке отмечалось, что произведение неровно по форме, эмоционально-многословные фрагменты чередуются с краткими, конспективными, возможно, представляющими собой необработанные черновые наброски. Это касается прежде всего второй части сочинения Антония, являющейся перечнем мощей и реликвий. Фразы начинаются здесь одинаково:

«А у Златых врат святыи Диомидъ и мощи его лежатъ.

А оттолѣ мощи святаго Мамонта...

А оттолѣ же святыя Карпъ и Папила въ женьскомъ монастыри во единомъ гробѣ лежатъ...

А оттолѣ святыи Стефанъ Новыи въ монастыри лежитъ...

А оттолѣ святая Богородица Вергетри, метохие...»[70]

Все это дает возможность предположить, что работа по оформлению его кратких записей в литературное произведение по каким-то причинам не была завершена.

---

[69] Там же Интересно, что примерно в это же время появляется фреска «Крещение» в росписи Спаса Нередицы, иконография которой совпадает с описанием клейма иконы Павла Сюжет этот крайне редок, встречается чаще в миниатюрах — латинских и греческих

[70] Там же С. 25—26

Судя по тому, что автор именует себя уже монашеским именем Антоний (а не Добрыня), он работал над «Паломником» после пострига в Хутынском монастыре. О роде его занятий до паломничества, равно как и его литературной деятельности до или после пострига, достоверных сведений нет. Противоречия между летописными свидетельствами о постриге Антония и поставлении его в архиепископы, с одной стороны, и сведениями в «Житии Варлаама Хутынского» — с другой, едва ли могут быть разрешены. Так, в летописях под 1211 г. говорится о поставлении Антония в архиепископы — из Хутынского монастыря, но не говорится, что он был там игуменом. А в «Житии Варлаама» Варлаам не только перед смертью поручает Антонию монастырь, но и в предыдущих сюжетах, которые, по мнению Л. А. Дмитриева, имеют легендарное происхождение[71], испытывает к нему братские чувства, обменивается с ним визитами и т. д. Возможно, конечно, что дружба Варлаама с Антонием длилась многие годы и началась задолго до пострига самого Варлаама. Оба они были людьми богатыми и знатными. В «Житии Варлаама» Антоний называется его «сверстником». Подтверждений, конечно, этому нет, т. к. неизвестна дата рождения Добрыни-Антония. С другой стороны, анализ родословия Добрыни, предпринятый Д. И. Прозоровским, позволил сделать вывод о тесной связи Хутынского монастыря с дедом Добрыни Прокшей и всем их родом: «Отношения Прокшиничей к Хутынскому монастырю установились в лице Прокши Малышевича, находившегося, по-видимому, в дружбе, а может быть, и в родстве с преподобным Варлаамом. Что монастырь основан не без сильного содействия Прокши, это несомненно; по всей вероятности, он и его потомки были попечителями монастыря...»[72] Во всяком случае, несколько прямых

---

[71] См. *Дмитриев Л. А.* Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII—XVII вв. Л., 1973. С. 14—19.

[72] *Прозоровский Д. И.* О родословии св. Антония, архиепископа Новгородского // Известия Императорского русского археологического общества. СПб., 1880. Т. 9. С. 89.

потомков Прокши постриглись в монастыре и там умерли. Клан Прокшичей противостоял с переменным успехом партии Митрофана — соперника Антония. Наконец, В. Л. Янин вслед за Е. Е. Голубинским ставит под сомнение дату смерти Варлаама, указанную в летописях (1193 г.), — как имеющую позднее происхождение[73]. В ранних новгородских летописях под 1199 г. Прокша именуется мирским именем, в то же время, как свидетельствуют те же летописи, постриг его в Хутынском монастыре сам Варлаам. В связи с этим ощущение, что Антоний и до пострига и поставления на епископию принадлежал или был близок к церковным кругам, имеет косвенное подтверждение.

Таким образом, «Книга Паломник» дает гораздо больше пищи для размышления о личности ее автора, нежели его авторском самосознании.

Сочинение Антония лишь опосредованно дает представление о целях, которые преследует автор, и адресате, которому произведение предназначалось. Антоний в этом отношении нигде прямо не высказывается. В какой-то степени это связано с особенностями новгородской культуры вообще, которой, как неоднократно отмечалось, присущи конкретность и практицизм. Новгородцы пишут скорее для современников, чем для будущих поколений, а сиюминутность целей и задач не способствует размышлениям о своей миссии и ответственности перед историей и Творцом. Однако это не объясняет всех особенностей «Книги Паломник». Отмечалось, что построение ее отличается «некоторой небрежностью, нестройностью, наличием ряда повторений и вообще литературной недоработанностью»[74]. Для произведений же новгородской литературы характерны четкий и связный сюжет, единый стиль и живой яркий язык.

См *Голубинскии Е Е* История ру ск и церкви Т 1 (II половина) М, 1901 С 492, *Янин В Л* Новгородские акты XII—XV вв М 1991 С 208—209

[74] *Прокофьев Н И* Русские хождения . С 86 Отмечал это и Х М Лопарев (Книга паломник . Предисловие С XXX)

Вместе с тем наиболее завершенной в литературном и концептуальном отношении является первая половина «Паломника», которую, видимо, Антоний обработал уже после возвращения. Анализируя ее с жанровой точки зрения, можно сразу сказать, что с проскинитариями здесь никакого родства не обнаруживается. Автор постоянно углубляется либо в подробности легенд, либо в подробные описания служб, либо в богословские вопросы. Так, легенда об Афиногене и «детище», переданная подробно и ярко, напоминает патериковую новеллу. Рассуждения об иудеях, мире, который должен наступить среди христиан, близки к проповедям. Такая гибкая подвижная структура, не связанная с узкой целью описания маршрута, свойственна скорее хождению. Не случайно в подавляющем большинстве рукописей, содержащих списки «Паломника», сочинение Антония соседствует с «Хождением игумена Даниила». При этом и во второй конспективной части «Книга Паломник» не может быть соотнесена с проскинитарием. В первую очередь, как отмечалось Х. М. Лопаревым, маршрут, который можно восстановить по тексту, крайне запутан и нелогичен. Предположить, что этот маршрут Антоний составил для будущих паломников, нет никакой возможности. Расстояния и направления не указаны даже в той мере, в которой они обозначались в «Хождении» Даниила.

Две ветви паломнических жанров отразились и в дальнейшем развитии древнерусской литературы, XIV—XV веков. По форме близко к проскинитариям «Анонимное Хождение в Царьград» (в редакции «Сказания о святых местах и о Константинограде»).

Уже само начало «Анонимного Хождения» настраивает на то, что автор пишет для тех, кто собирается совершить паломничество: «Аще кто поидет в Констянтинополь, в нарицаемыи Царьград, на поклонение святым страстям господнимь и святой Софеи; и войдя в Царьград, поити во Святую Софею въ при-

твор полуденьными дверьми»[75]. В том же стиле регламентируется маршрут с указаниями, что нужно смотреть, в дальнейшем повествовании: «а оттоле поиде мало есть входы на право на полату к патриарху. А из притвора полезти в святую Софею на право средними дверьми и западными»[76].

Вполне возможно, однако, что такую неуклонную последовательность в составление комментированного маршрута внес в первоначальный, не дошедший до нас текст составитель «Сказания», т. к. в «Беседе о святынях Цареграда» есть ряд фрагментов, имеющих ярко выраженный личный характер, которые, как считает Н. И. Прокофьев, происходят из протографа. Это, в первую очередь, отсутствующее в «Сказании» вступление: «Бывшу мне грешному и недостоинному рабу Божию в Коньстантинеполе, богонарицаемом Цариграде, и видевши ми пристрашнаа чюдеса.., и то видевь, аз грешныи раб Божии написах правоверным крестьаном на послушание»[77].

От первого лица звучит и дальнейший текст в «Беседе», не вошедший в «Сказание», например: «Егда же во храме Божии ходих святыя Софея и видех ино чюдо...» Или: «И иная многа видеста очи мои, их же несть потонку сказати...»[78] Или: «Рекоша ми неции, яко после Льва царя 300 лет бысть мовница сии...»[79] Характерно также авторское отступление в связи с завершением описания Святой Софии: «До селе сказание о церкви святыя Софея; преидем на градцкое сказание. Се же о граде сказ. Аз... исповем, елико еще могу; не бо вся изследовах, но желание имею тамо ми конец улучити; не бо много пребых тамо, но токмо лето едино, не же ходих куды, но токмо до Колуянова городка и придох семо»[80].

[75] *Прокофьев Н. И* Русские хождения .. (Приложение 1) С 237
[76] Там же С. 238.
[77] Там же С 237
[78] Там же С 240
[79] Там же С. 246
[80] Там же С. 241

Наконец, таким же автобиографическим заключением заканчивается текст «Беседы»: «И оттоле паки возвратихся во свои монастырь к святому Андрею, и паки придохом; колико бо был Царьград при великом Коньстянтине и Елены матери его, не толико еще было чюдес и узорочья. Но се моея повести конец»[81].

«Странник Стефана Новгородца» совмещает в себе черты и того, и другого жанра. Фразы от первого лица типа: «И оттоле идохом в монастыр святыя Богородицы...»[82] чередуются с типичными оборотами путеводителя: «От Подрумия поити мимо Кандоскамии, ту сут врата городная железна решедчата велика велми...»[83] Но личностное восприятие преобладает над бесстрастными указаниями. Во вступлении автор называет себя, говорит, что пришел в Константинополь в Страстную неделю. Описываемые святыни и произведения искусства вызывают у него восхищение, а простота поведения патриарха Исидора подвигает его на сетование: «О великое чюдо смирениа святых! не наш обычаи имеют»[84]. Рассказы о святых местах часто сопровождаются кратким замечанием о себе: «И ту грешнии приходихом съ слезами и радостию, по силе свещи подавахом, тако же и у мощей святых»[85]. Часты высказывания о невозможности рассказать все: «А о светеи Премудрости Божии ум человечь не может сказати и исчести; но что видехом, и написахом»[86]. Характерно и отступление о необходимости гида: «А въ Царьград аки в дубраву велику внити: без добра вожа невозможно ходити, скупо или убого не можеши видети ни целовати ниединого святого, разве на праздники которого святого будеть, то же видети и целовати»[87].

---

[81] Там же. С 252.
[82] Книга хожений. Записки русских путешественников XI—XV вв. М , 1984 С. 94
[83] Там же С 96
[84] Там же С. 93.
[85] Там же С. 94.
[86] Там же
[87] Там же С 98

Что же касается «Хождения архимандрита Агрефения», то возможно, что автор сознательно стремился следовать традициям Даниила. «Хождение» разделено на главы, так же, как и Даниил, он приводит различные толкования и легенды, обличает неверные сведения как «лжу»: «Друзии же глаголють льжу, рекше кузнець под тем местом и до ныне биеть млатом и приничюще слушають, иж гвозди ковал на Христа...»[88] Описывая чудеса, приводит в качестве доказательства имена известных церковных иерархов, присутствовавших там. Вместе с тем, используются типичные обороты путеводителя: «Въшед на ню, весь град Иерусалим видети...»[89]

Таким образом, анализ особенностей авторского комплекса древнерусских паломнических произведений показал, что именно авторская интенция определяет и указывает нам на жанровую природу произведения. На Руси из паломнических жанров распространение получило хождение, характеризующееся ярко выраженным личностным и эмоциональным началом. Проскинитарий также оказал влияние на паломническую литературу Древней Руси. Фрагменты, напоминающие проскинитарий, присутствуют во многих древнерусских паломничествах. Однако сознательное стремление создать проскинитарий в древнерусской книжности наблюдается в более позднюю эпоху — не ранее второй половины XIV века. Самый ранний из них — это анонимное «Сказание о святых местах и о Константинополе». Сюда же могут быть отнесены «Сказание о пути к Иерусалиму Епифания-мниха» и вторая часть «Проскинитария» Арсения Суханова — «О граде Иерусалиме».

---

[88] Литература Древней Руси Сб трудов МГПИ им В И Ленина Вып 1 М , 1975 С 140
[89] Там же С 145

4 206

4. «Слово» Даниила Заточника

Со «Словом» Даниила Заточника[1] в нашей науке связано много нерешенных проблем: от датировки и соотношения с «Молением» — до жанровой природы памятника[2].

В числе дискуссионных проблема автора «Слова», которой посвящено огромное количество работ. В них высказывались различные предположения о социальном статусе Даниила Заточника, его биографии и, наконец, реальности его существования. Разнообразие мнений порождено в первую очередь неопределенностью жанра «Слова» (челобитная, скоморошья байка, послание, сборник афоризмов, памфлет?), а также неоднородностью интонации и самого текста произведения, логика построения которого не всегда ясна. По-видимому, на многие вопросы можно ответить, поняв внутреннюю интенцию самого создателя «Слова», его авторскую позицию.

Тем не менее, не могут не возникнуть сомнения, правомерно ли применять принципы исследования авторского самосознания, использовавшиеся в предыдущих разделах. Ибо практически все «Слово» в силу его своеобразия состоит из авторских высказываний «от себя» и о себе. Повествовательных же фрагментов, ориентированных на авторскую объективность, в «Слове» минимум. Оно субъективно даже там, где звучат расхожие афоризмы, ибо, вплетаясь в общую ткань текста, они при-

---

[1] Оговорюсь сразу, что разделяю мнение большинства исследователей относительно позднего происхождения «Моления» и буду рассматривать, в основном, «Слово» — как текст, более близкий к не дошедшему до нас первоначальному варианту Наиболее убедительной представля ется датировка и характеристика соотношения «Слова» и «Моления» в работах Б. А Рыбакова (Даниил Заточник и Владимирское летописание конца XII в. // *Рыбаков Б А* Из истории культуры Древней Руси Изд во Моск ун-та, 1984 С. 140—187) и Л В Соколовой (*Соколова Л. В* К характеристике «Слова Даниила Заточника // ТОДРЛ СПб, 1993 Т 46 С 229—255)

[2] Развернутую библиографию см *Лихачев Д С* Даниил Заточник // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып 1 (XI—первая половина XIV в) Л, 1987 С 114—115, а также. *Соколова Л В*. К характеристике Слова» Даниила Заточника, *Она же*. Даниил Заточник // Литература Древней Руси Библиографически словарь М, 1996 С 38

обретают личностное наполнение. При этом «Слово» Даниила Заточника нельзя отнести и к чисто эпистолярному жанру. Это, безусловно, литературное произведение.

По-видимому, анализ авторского самосознания в «Слове» может проводиться только в тесном сопряжении с попыткой интерпретации текста памятника, особенно тех его фрагментов, где авторский комплекс представлен наиболее ярко.

Однако прежде чем приступить к такому анализу, необходимо сказать несколько слов о концепциях, трактующих Даниила Заточника как выдуманный феномен[3].

Еще в прошлом веке Е. И. Модестовым была выдвинута гипотеза о том, что в форме моления было сочинено поучение князю. Однако, как справедливо заметил А. И. Лященко, древнерусской книжности не свойственно приписывать сочинение «неизвестному и неавторитетному лицу»[4]. Тот же ученый опроверг положение В. Щурата о византийском влиянии как основном импульсе к созданию «Слова». К нему присоединился В. М. Гуссов, по словам которого в сочинении Даниила Заточника «ясно просвечивает историческая основа»[5], что не дает возможности говорить о неоригинальном происхождении этого произведения. Со своей стороны также замечу, что подобные византийские псевдопослания — пародии, написанные от имени конкретных или обобщенных лиц, — по своему типу, форме и содержанию не имеют ничего общего с рассматриваемым памятником. Они сюжетны, часто написаны в стихотворной форме, не имеют дидактической направленности. Кроме того, подобные

Подобная точка зрения высказывалась в таких работах, как *Мадестов Е И* О послании Даниила Заточника // ЖМНП 1880 *ноябрь* Ч 212 С 165—196, *Щуат В* Слово Даниила Заточника» // Записки наукового товариства им. Т Г Шевченка 1896 Т IX № 1 С 1—28 *Яхонтов И* О Слове Даниила Заточі ика / Собрание духовно литературных трудов СПб , 1885 Т 1 С 403 415, *Б рнбаум Х Р манчук Р* Кем был загадочный Даниил Заточник? // ТОДРЛ СПб , 1997 Т 50 С 576 602

[4] *Лященко А И* О времени напи ания Слова Даниила Заточника М 6 г С 7—8

Гуссов В М К вопросу о редакциях «Моления Даниила Заточника / Летопись историко филологического общества Одесса 1900 Т 8 С 34

произведения очевидным образом связаны с античной, чисто беллетристической традицией. Автор же «Слова» постоянно апеллирует к текстам Писания, и само произведение, при всем его остроумии, касается вопросов довольно серьезных. Так, в «Слове», как и в ряде других произведений этого и последующих периодов (летописных княжеских некрологах, княжеских житиях, «Поучении» Владимира Мономаха), отразилось формирование представлений об идеальном князе. Характеристиками идеального князя в сочинении Даниила Заточника можно считать милостивость, нищелюбие и щедрость; обладание «престижным» княжеством («Лѣпше бы ми смерть, ниже Курское княжение»[6]); защита обижаемых от вельмож и тиунов; обилие воинства, слуг и преданных ему людей; верный подбор «думцев»; искусство управлять войском; сильная власть в управлении городом («дуб крѣпокъ множеством корениа, тако и градъ нашь твоею дръжавою»[7]), справедливость и способность ценить службу. Кроме того, в конце «Слова» автор, подводя итог, еще раз перечисляет достоинства идеального князя: «Господи! Даи же князю нашему Самсонову силу, храбрость Александрову, Иосифль разумъ, мудрость Соломоню и хитрость Давидову и умножи, Господи, вся человѣкы под нози его»[8].

Тем не менее, привести какие-то весомые доказательства существования Даниила Заточника трудно, ибо сведения о нем можно истолковать как вторичные: они содержатся в более поздних источниках и, стало быть, могли происходить из самого же «Слова». Поэтому вопрос о реальности или вымышленности Даниила Заточника до сих пор считается в науке нерешенным. Так, нет определенных высказываний на этот счет в одной из последних работ, посвященных памятнику, — исследовании Л. В. Соколовой. «Кто такой Даниил, — пишет

---

[6] ПЛДР· XII век. М, 1980 С. 390
[7] Там же С 392.
[8] Там же С. 398

она, — историческая личность или вымышленный персонаж, от которого написано фиктивное послание, — решить трудно... Но как бы то ни было, можно говорить об "образе автора"»[9].

Затруднительно, однако, найти объяснение, зачем кому-то могло понадобиться создавать такое своеобразное произведение от имени вымышленного автора. Скорее напротив: его «странность», не вмещающаяся в рамки существующих в православной культуре жанров, говорит о том, что появление такого произведения могло быть вызвано как раз внелитературными причинами, т. е. личными обстоятельствами, в которых оказался автор.

Что же касается «образа автора», то в данном случае разграничение образа автора и личности автора как такового — с точки зрения проявления его авторского самосознания — не так уж существенны. Может быть, уникальность этого памятника состоит как раз в том, что сам Даниил Заточник, в первую очередь, озабочен формированием своего образа — мудрого мастера слова.

Попытка анализа принципов цитирования автором различных текстов приводит, казалось бы, к неразрешимой дилемме: либо автор слишком прост (что противоречит его начитанности и остроумию), либо слишком смел и свободен в своем словесном творчестве (что противоречит традициям эпохи). Вопрос этот встает, в частности, в связи с тем, что используемые автором тексты, на первый взгляд, далеко не всегда «подходят» к просительному тону письма и периодически уводят в сторону от смысловой нити. Если же предполагать, что Даниил в полной мере ощущает все смысловые и стилистические тонкости цитируемых источников и рассчитывает, что они « прочтутся» и читателем, то «Слово» оказывается чуть ли не литературной пародией на древнерусскую ораторскую и эпистолярную прозу. Может ли быть разрешен этот парадокс?

Соколова Л В К характеристике «Слова Даниила Заточника С 233

В научной литературе о «Слове» часто встречаются попытки слишком буквально истолковать текст. Так, например, Л. В. Соколова пишет: «Словами Давида Псалмопевца "Въстани, слава моя, въстани въ Псалтыри и в гуслех" автор выражает стремление возродить свою былую славу песнетворца, исполняющего песни под аккомпанемент музыкального инструмента»[10]. Однако стоит задуматься, мог ли Даниил прямо использовать слова царя Давида применительно к себе, да еще в произведении такого характера? Исследователь и дальше стремится комментировать цитату из псалмов 56 и 107 как адаптацию «к своему случаю»: «Это исповедь автора ("востану рано, исповемь ти ся"), в которой в иносказательной форме ("въ притчах") автор выскажет то, что мучает его, свои мысли, думы ("гадания моя") и возвестит о своем таланте, составляющем его славу ("провещаю въ языцех славу мою")»[11]. Но нельзя забывать, что в цитируемых псалмах Давид обращается к Богу и речь в них идет о вере и прославлении Бога. Слова «исповедь» и «слава» имеют здесь несколько другие оттенки. «Исповемъ ся Тебе в людехъ, Господи» в Пс. 107 означает «восхвалю», «прославлю». Таким образом, едва ли можно уравнивать провозглашение славы Бога — и своей, восхваление могущества Бога — и исповедь перед князем.

В подобной переадресовке священного текста, с точки зрения сегодняшней этической традиции, есть элемент кощунства. Если все так, как видится Л. В. Соколовой, то Даниил этого кощунства не замечает. А это, в свою очередь, не вяжется с той апологетикой «ума», с которой у нас ассоциируется «Слово» Даниила Заточника.

Возможно, конечно, что мы преувеличиваем «серьезность» древнерусского человека, а может быть, и его набож-

[10] Там же.
[11] Там же.

ность. Стоит вспомнить хотя бы всем известные полные смелой фантазии и лукавства инициалы и рисунки на полях книг.

По-видимому, надо признать справедливым мнение Д. С. Лихачева, связывающего «Слово» Даниила Заточника со «смеховой» традицией Средневековья. Связь эта, однако, представляется самой общей — по духу иронии и самоиронии, по склонности к каламбурам и неожиданным сближениям разноуровневого. Что же касается применения к «Слову» характеристик «смеховой культуры», которые разработаны Д. С. Лихачевым на материале XVII века, то далеко не все они явно различимы в сочинении Даниила. «Заточник смешит собой, своим жалким положением»[12], — пишет исследователь. Однако предметом смеха у Даниила являются и «безумные», и «злые жены», мужья злых жен и др. Трудно также доказательно соотнести со «Словом» достаточно умозрительные положения о «перевернутом» мире и «перевернутом» положении Даниила.

Ставится под сомнение наличие «смеховой философии» в произведении Даниила в статьях Н. П. Монаховой[13]. Исследователь утверждает, что о «смеховой ситуации» нельзя говорить при отсутствии амбивалентности категорий, которыми оперирует автор (в данном случае речь идет о категории «ума»)[14].

И все же отрицать «смеховое начало» или, точнее, иронию как интонационную доминанту «Слова» Даниила Заточника было бы неверно.

С учетом вышесказанного надо интерпретировать и зачин «Слова». Заточник просто «играет» цитатами, иронично переосмысляя тексты псалмов. Как отмечает Д. С. Лихачев,

---

[12] *Лихачев Д С* Смеховой мир Древней Руси // *Лихачев Д С., Панченко А. М , Понырко Н В*. Смех в Древней Руси Л , 1984 С. 24.

[13] *Монахова Н. П* К проблеме типологического изучения «Моления Даниила Заточника» // Учен. зап Перм ун та 1976 № 304. С 214—233, *Она же* Идеологическая основа противопоставления мудрости» и «храбрости» в «Молении Даниила Заточника» // Вестник Московского университета 1981 Сер 9, Филология № 2 С. 22—31

[14] *Монахова Н Ф* Идеологическая основа противопоставления «мудрости» и «храбрости»... С. 28—29

«...Оттенок иронии приобретают под пером Даниила и слова псалмов в тех случаях, когда Даниил снижает их значение, применяя их возвышенную и "духовную" тему к своему положению просителя милостыни»[15].

Тем не менее, как уже отмечалось, склонность Даниила к иронии и самоиронии не означает, что его произведение — сплошное балагурство. Как правило, образы Даниила носят двоякий характер: и серьезный, и иронический.

Возвращаясь к дальнейшему анализу текста, трудно не усомниться в правомочности предложенного Л. В. Соколовой сближения данииловского образа сердца как лица без очей с Фемидой. Это феномены из разных культурных пластов. Очами человек смотрит в мир, через очи же можно заглянуть и в его душу. Скорее, образ сердца как лица без очей можно трактовать как некую замкнутость Даниила. Он не понят, и сам, может быть, видит происходящее не так, как другие. С другой стороны, в самом «Слове» есть противопоставление сердца и очей, которые могут лгать: «очима бо плачются со мною, а сердцемъ смѣють ми ся»[16].

Тот же образ «особости» развивается в следующей фразе, навеянной Псалмом 101: «и бысть умь мои — аки нощныи бранъ на нарищи забдѣхъ»[17]. Таким образом, это уединение не только вынужденное, но и сознательное. Он бежал и не кается.

Нельзя не согласиться с О. Ф. Миллером, Б. А. Рыбаковым, что речь, скорее всего, идет о некоем словесном произведении, вызвавшем неприятие со стороны князя и его окружения[18], ибо все, что говорит Даниил о своих достоинствах и спо-

---

[15] *Лихачев Д. С.* Социальные основы стиля «Моления» Даниила Заточника // *Лихачев Д. С.* Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 196.
[16] ПЛДР. XII век. С. 390.
[17] Там же. С. 388. В Псалтыри: «. Бых яко нощный вранъ на нырищи. Бдѣхъ » и т. д.
[18] *Миллер О. Ф.* Опыт исторического обозрения русской словесности. СПб., 1865. Ч. 1. Вып. 1. Изд. 2-е. С. 381; *Рыбаков Б. А.* Даниил Заточник и Владимирское летописание... С. 162.

собностях, касается *слова, речи, мудрости*. Не случайно он обращает внимание князя на птиц небесных, которые «ни орють, ни сѣють, но уповають на милость Божию»[19]. Неверно, как представляется, из этих слов делать вывод о том, что «автор вовсе не склонен уважать и ценить труд»[20]. Интеллектуальный труд для мирского человека еще просто не стал привычной сферой деятельности[21]. Но именно в таком качестве — книжника и советника — Даниил хотел бы служить князю.

В том смысловом ряду убедительно интерпретирует Б. А. Рыбаков фразу: «Сего ради покушахся написати всякъ съузъ сердца моего и разбих злѣ, аки древняя младенца о камень»[22]. Исследователь считает ее свидетельством того, что «этот красноречивый скорописец, наполненный книжной мудростью, уже выступал на литературном поприще»[23], т. е. Даниил имеет в виду не само «Слово», а какое-то иное произведение. Подтверждением такой точки зрения может служить тот факт, что в этом тексте употребляются формы прошедшего времени («покушахся написати», «разбих»), тогда как о сегодняшнем дне Даниил говорит в настоящем времени: «Но боюся, господине, похулениа твоего на мя»[24]. Безусловно, эта фраза не до конца ясна, ибо понятно, что «съузы» можно разбить, но как их «написать»? Распространенная интерпретация этих слов — как освобождение от мучительных мыслей — представляется модернизацией. Именно уровень развития авторского самосознания и не позволяет предполагать, что Даниил вкладывал в этот текст такой смысл.

ПЛДР XII век С. 388—390

Воронин Н Н Даниил Заточник / Древнерусская литература и ее связи с новым временем М 1967 С 76

[2] О противопоставлении мудрости и «храбрости у Даниила см *Монахова Н П* Идеологическая основа противопоставления мудрости и храбрости». . С 22—31

[2] ПЛДР XII век С 388

Рыбаков Б А Даниил Заточник и Владимирское летописание... С 162

ПЛДР XII век С 388

Можно только гадать, боится ли он «похуления» за все то же произведение, которое послужило причиной изгнания, или за какое-то иное, столь же спорное и смелое, которое он страшится князю показать.

Так или иначе, в прошлом Даниил написал некое сочинение (или сочинения), которое и послужило, видимо, причиной его несчастий: «Се же бе написах, бежа от лица художества моего, аки Агарь рабыни от Сарры госпожи своея»[25]. Причем нет оснований, на мой взгляд, искать иное значение слова «художество» (или «художествие»), чем наиболее для него типичное: «искусство», «ремесло». Именно так трактуют его М. О. Скрипиль и Б. А. Рыбаков[26]. В этом же значении употреблено слово «художество» и в последующем контексте: «...пусти тучю на землю художества моего»[27]. Слово это в древнерусском языке не распространенное, поэтому вполне объяснимо его неправильное переосмысление в более поздних списках и редакциях[28].

Интерпретируя данный фрагмент, Б. А. Рыбаков говорит: «...Агарь бежала от Сарры не потому, что она была рабыней, а лишь после того, как она родила сына от Авраама, мужа Сарры. Здесь... речь идет о "младенце", о каком-то произведении, которое могло навлечь на Даниила гнев господина»[29]. Развивая логику данного рассуждения, следует отметить, однако, что имя «Сарра» Даниил пишет с двумя «р». Стало быть, должен рассматриваться уже второй эпизод ухода Агари, когда Измаилу исполнилось 13 лет, а Исаак был отнят от материнской груди. На уходе Агари с сыном настаивает сама Сарра. Впрочем, эти уточнения не разрушают предложенную Б. А. Рыбаковым интерпретацию данного текста.

---

[25] Там же С. 388.
[26] *Скрипиль М. О.* «Слово Даниила Заточника» // ТОДРЛ М., Л., 1955 Т. XI С 79, *Рыбаков Б. А* Даниил Заточник и Владимирское летописание... С 162.
[27] ПЛДР: XII век. С. 390.
[28] *См также*: Лексика и фразеология «Моления» Даниила Заточника. Л., 1981 С 218—219
[29] *Рыбаков Б. А* Даниил Заточник и Владимирское летописание... С 162

Следующая фраза типична для всего «Слова» в целом, ибо совмещает в себе обращение к князю с выражением надежды на милость князя. При этом ссылками на Священное Писание Даниил деликатно указывает князю, как тому следует поступать. «Но видих, господине, твое добросердие к собе и притекох къ обычнеи твоеи любви», — пишет Даниил, объясняя, почему он решился обратиться к князю. Это тонкое напоминание о прежнем благоволении князя он подкрепляет ссылкой на Писание: «Просящему у тебе даи, толкущему отверзи, да не лишенъ будеши царствия небеснаго». Сложнее интерпретировать авторскую мысль, заключенную в конце этой фразы, где он цитирует Псалом 54: «Писано бо есть: возверзи на Господа печаль свою, и тои тя препитаеть въ вѣки»[30]. Очевидно, что если предыдущая ссылка на Библию была обращена к князю, то эта имеет отношение к самому автору. Возможно, Даниил хочет подчеркнуть свое смирение, надеясь, что Бог не оставит его в несчастье. С другой стороны, эту цитату можно истолковать как переадресовку Давидовых слов о Боге князю. Как и в начале послания, Даниил словами Псалтыри говорит о себе — в данном случае о своей надежде, что князь не оставит его в беде и поможет ему.

Весь дальнейший текст, за исключением фрагмента о злых женах, которые большинство исследователей считает вставкой, строится на чередовании текстов о бедствиях, которые терпит Даниил, и похвал-уроков князю. О таком соединении совета и похвалы в качестве риторического приема писал Аристотель: «Похвала и совет сходны по своему виду, потому что то, что при подавании совета может служить поучением, то самое делается похвалой, раз изменен способ выражения...»[31]

[30] ПЛДР XII век С. 388.

[31] *Аристотель* Риторнка / Пер Н Платоновой // Античные риторики М., 1978 С 46

С точки зрения проявления авторского самосознания интересно проанализировать те тексты, в которых Даниил говорит о своих профессиональных достоинствах: мудрости и искусности в *слове*.

Целесообразно также сделать попытку вычленить в «Слове» иронические интонации, которые не так уж часто встречаются в древнерусской литературе раннего периода и в этом смысле могут являться характеристикой Даниила как автора.

Кроме того, необходимо проанализировать принципы цитирования в «Слове», отношение Даниила к источникам и жанровым традициям.

Даниил Заточник в своем «Слове» щедр на идеи и рассуждения. Одна из его идей — противопоставление «нища мудра богату несмыслену»: «Нищь бо мудръ, аки злато в кални судни; а богат красенъ и не смыслить, то аки поволочито изголовие соломы наткано»[32]. Это, однако, не мешает ему добиваться изменения своего положения. Он хочет стать богатым именно потому, что богатство дает возможности для реализации его таланта. Сейчас он в опале, его никто не слушает, все от него отвернулись. Для человека, основой самореализации которого является слово, это самое худшее. Даниил просит пустить «тучю на землю художества» его, ибо: «Богат возглаголеть — вси молчат и вознесут слово его до облакъ, а убогии возглаголеть — вси на нь кликнуть. Их же ризы свѣтлы, тѣх рѣчь честна»[33]. Та же мысль звучит в призыве: «Не зри внѣшняя моя, но возри внутреняя моя. Азъ бо, господине, одѣяниемъ скуденъ есмь, но разумомъ обиленъ»[34].

В дальнейшем Даниил вновь противопоставляет умных и глупых, но уже безотносительно к богатству и бедности.

[32] ПЛДР. XII век. С. 394.
[33] *Там же.* С. 390.
[34] *Там же.* С. 394.

По-видимому, в противопоставлении богатых глупых нищим мудрым и глупых мудрым вообще сказывается влияние пафоса Екклесиаста. Так, весьма близки к рассмотренным выше текстам слова из Екклесиаста: «Блага мудрыхъ паче силы, и мудрость нищаго уничижена, и словеса его не суть послушаема» (Екк. 9: 16)[35].

Точных цитат из Екклесиаста в «Слове» нет. Но для Даниила типично даже не просто цитировать по памяти, а использовать тексты и образы Библии наравне со своими и практически как свои. Типичной парафразой являются, например, слова: «Очи бо мудрых желают благых, а безумнаго дому пира»[36] (ср.: «Благо ходити в домъ плача, нежели ходити въ домъ пира... Сердце мудрыхъ въ дому плача, а сердце безумныхъ въ дому веселиа» (Екк. 7: 3, 5)). Еще дальше от первоисточника фраза: «Лѣпше слышати прение умных, нижели наказаниа безумных»[37] (ср.: «Благо еже слышати прещение премудра, паче мужа слышащаго пѣснь безумныхъ» (Екк. 7: 6)).

К мудрым, разумеется, Даниил относит себя. Не скупясь на самовосхваление, Даниил говорит о себе, используя традиционную житийную формулу: «унъ възрастъ имѣю, а старъ смыслъ во мнѣ»[38]. Поэтизируя словесный труд, сравнивает полет своей мысли с полетом орла: «Бых мыслию паря, аки орелъ по воздуху»[39]. Говорит о себе как искушенном книжнике: «Бысть языкъ мои — трость книжника скорописца, и увѣтлива

Вопрос об источниках текстов Екклесиаста, которые могли быть известны Даниилу нуждается в дальнейшем изучении Известно например, что в XIII веке тексты Екклесиаста встречаются в сборнике толковании (РНБ, Q п I 18). Упоминается Екклесиаст в «Богословце от словес» Изборника 1073 г » — после Соломоновых книг· «и по сем духа пророческа» Цитаты из Екклесиаста встречаются в «Златоструе», в том числе и одна из тех о которых шла речь «Рече Вълести въ домъ печальнъ, неже въ домъ смѣха (РНБ, F I П 46 Л 162 об)

[36] ПЛДР XII век С 394

[37] Там же

[38] Там же

Там же

уста, аки рѣчная быстрость»[40]. Говоря об искусстве слова, которым он владеет, Даниил оперирует образами меда, сот, пчелы, наполняющими сладостью слушающих и читающих: «Но постави сосуд скудельничь под лепокъ капля языка моего, да накаплють ти слажше меду словеса устъ моих»[41] — образ, как показано Д. М. Буланиным[42], восходящий к античной традиции и весьма популярный в Древней Руси — как в оригинальной, так и в переводной литературе. Наконец, использует славянский топос о том, что он не учился в Афинах, а, как пчела, «падая по розным цвѣтом, совокупляя медвяныи сотъ»[43], собирал знания по книгам. «Анализ источников показывает, — пишет Д. М. Буланин, — что для древнерусских книжников Афины всегда указывали на средоточие человеческой мудрости... О них вспоминают там, — продолжает исследователь, — где нужно было отмежеваться от мирских наук, обращение к которым означало бы, что писатель возвещает не божественную премудрость, а человеческую»[44]. Последнее утверждение, по-видимому, не абсолютно. В частности, для Даниила Заточника, как человека мирского, такое отмежевание было неактуально. По-видимому, здесь он следует традиции и подчеркивает свои собственные заслуги в получении образования.

Вообще же слова «ум», «разум», «смысл», «мудрость» употребляются Даниилом достаточно часто. Однако при всем разнообразии используемой лексики данного семантического ряда эти слова используются в основном как синонимы. Если в употреблении слов «ум», «разум» и «мудрость» в «Повести о

---

[40] ПЛДР· XII век. С. 388.
[41] Там же. С. 394.
[42] *Буланин Д. М.* Античные традиции в древнерусской литературе XI—XVI вв АДД Л , 1989. С. 36—37.
[43] Там же. С. 398 *Ср., например, в «Изборнике Святослава 1076 г.»*. «Слово нѣкоего отца къ сыну своему: "Простри срдчьный съсудъ, да накаплють ти словеса слажьша меду .."» (ц по *Воскресенский В А*. Поучение Владимира Мономаха детям. СПб , 1893 Приложение С 27)
[44] *Буланин Д М*. Античные традиции... С. 35.

Петре и Февронии» О. В. Гладкова выделяет разные смысловые оттенки, вычленяя обозначения ими различных духовных и ментальных феноменов[45], то у Даниила они вполне заменяемы: «Бысть умь мои, аки нощныи вранъ на ныриши»[46]; «в печали обрѣтаеть человѣкъ умь свръшенъ»[47]; «Господи! Даи же князю нашему... Иосифль разумъ»[48] (в списке Ундольского — «умъ»). Даже «мудрость» не несет в себе более высокого значения, ибо употребляется однажды с некоторым оттенком отрицательности: «всякъ бо человѣкъ хитрить и мудрить о чюжеи бѣди, а своеи не можеть смыслити»[49]. С другой стороны, в значении «мудрости» употребляется «разум»: «по многим книгамъ исъбирая сладость словесную и разум»[50]. Образная же фраза: «Въструбимъ, яко во златокованыя трубы, в разумъ ума своего и начнемъ бити в сребреныя арганы возвитие мудрости своеа»[51] является, по-видимому, тавтологической игрой слов, нередко встречающейся в древнерусских текстах, — образец тропа, который Д. С. Лихачев назвал «стилистической симметрией»[52].

Итак, Даниил считает себя человеком книжным, способным служить князю словом и советом. Стало быть, в своем послании он должен стремиться продемонстрировать все свое мастерство, в том числе способность к философским обобщениям, яркому юмору, а также знание правил эпистолярного жанра.

Одна из рекомендаций, часто встречающихся в античных источниках, касающихся составления эпистол, предполагает использование афоризмов и поговорок. Нельзя не заметить, что это требование Даниил выполнил даже с некоторым

---

[45] *Гладкова О. В* Тема ума и разума в «Повести от жития Петра и Февронии» // Герменевтика древнерусской литературы. М , 1998. Сб 9 С. 223—235

[46] ПЛДР. XII век С. 388.

[47] Там же С. 390

[48] Там же С 298

[49] Там же С 390

[50] Там же С 398

[51] Там же С 388.

[52] См *Лихачев Д* С Поэтика древнерусской литературы М , 1979 С. 169—174

излишеством. Более того, структура афоризма, построенного на аналогии — параллелизме, стала основой композиции фразы в «Слове».

Всякое преувеличение переводит текст в плоскость смеха или хотя бы ставит его на грань серьезного и ироничного. Григорий Назианзин призывал не утяжелять стиль эпистол: «Оставим софистам антитезы, параллелизмы, исоколоны; если и вставим их кое-где, то сделаем это шутя, а не всерьез»[53]. В византийском анонимном трактате «О форме писем» упоминаются «остроумные пословицы»: «В письме пусть найдут себе место приятные истории, напоминания о мифах, ссылки на древние сочинения, остроумные пословицы и философские правила, конечно, без диалектических рассуждений»[54].

Наличие иронических интонаций в «Слове Даниила Заточника» уже отмечалось. Однако прежде чем перейти к дальнейшему рассмотрению иронии в «Слове», следует заметить, что такого рода исследование неизбежно будет носить гипотетический характер, т. к. категории смеха, иронии со Средних веков до наших дней претерпели существенные изменения. И критериев для их выделения, несмотря на ведущиеся в этом направлении исследования, все-таки нет.

Итак, кроме уже рассмотренных вступительных слов — переделок псалмов, улыбка видится во фразе, обращенной Заточником к князю: «Но не възри на мя, господине, аки волкъ на ягня, но зря на мя, аки мати на младенецъ»[55]. Едва ли необходимо объяснять, в чем здесь видится юмор, ибо шутка объясненная перестает быть таковой. Замечу лишь, что «вторым планом» этих ироничных просьб-уроков, возможно, было пародирование поведения княжеской дружины и других служилых людей, кото-

---

[53] *Миллер Т А* Античные теории эпистолярного стиля // Античная эпистолография М , 1967 С 22

[54] *Там же* С 24

[55] ПЛДР XII век С 388

рые действительно, как свидетельствуют исторические источники, могли просить и даже требовать у князя коней, даров и т. д. Не случайно щедрость по отношению к дружине настойчиво декларируется в комплексе характеристик идеального князя.

Можно различить иронию во фразе: «Птица бо радуется весни, а младенецъ матери; весна украшаеть цвѣты землю, а ты оживляеши вся человѣкы милостию своею...»[56] Используемая фигура мысли «от мирового целого» в данном случае создает эффект явной несоразмерности, граничащей с комизмом.

Может быть, есть ирония и в чрезмерной комплиментарности обращения к князю: «Яви ми зракъ лица своего, яко гласъ твои сладокъ и образ твои красенъ; медъ источають устнѣ твои, и послание твое аки раи с плодом»[57].

Нельзя сказать определенно, присутствует ли смеховое начало в образах «смоковницы», «плода покаяния», «нощного врана» как парафразах библейских текстов. Однако в продолжении этой фразы ирония, как мне кажется, уже вполне различима: «И расыпася животъ мой, аки Ханоанскыи царь буестию; и покрыи мя нищета, аки Чермное море фараона»[58]. Именно такие несоответствия высокопарности формы и прозаичности реалий, трактуются Д. С. Лихачевым и Н. Н. Ворониным как «смеховая ситуация»[59]. Очевидно, что нет никакой связи положения Даниила с историей завоевания иудеями Ханаана и избавлением иудеев от преследовавшего их фараона (равно как и с символическим истолкованием этого эпизода — как прообраза крещения) По-видимому, соединение в одной фразе двух сюжетов библейской истории связано с возникшей у Даниила ассоциацией между двумя чудесными переходами иудеев через воды

Там же С 390

[57] Там же С 292

Там же С 388 Почему то в большинстве последних издании Слова буесть» переводит ся как бесчести » в то время как значение заносчивость вполне удовлетворяет данному контек ту

Лих ч в Д С Социальные осн вы стиля М ения *Д* ннила Заточн ка С 196 197, *В ронин Н Н Да* ил Заточник С 66—67

Впрочем, это наиболее очевидные и наглядные примеры, во многих других случаях текст можно толковать и как шутку, и как сказанное всерьез.

Даниил, очевидно, знаком с законами эпистолярного жанра и умело пользуется риторическими приемами. Так, неоднократно Даниил вступает с князем в условный диалог: «или ми речеши: от безумиа еси молвилъ...»; «Или ми речеши: сългалъ еси аки тать...»[60]; «Или ми речеши: женися у богата тъстя...»[61] На эту особенность указала в своей статье «"То си хотя молви". Об одном стилистическом приеме в древнерусских памятниках XII—XIII вв.» О. М. Анисимова. «...Воображаемый диалог с адресатом, — пишет исследователь, — представляет собой распространенный в древнерусских памятниках XII века композиционный художественный прием»[62]. Надо, однако, иметь в виду, что эта особенность присуща эпистолярному жанру вообще. Еще в античности считалось, что письмо — это «одна сторона диалога»[63]. Как фигура мысли в античной риторике «предвосхищение» широко распространено в ораторской прозе. Даниил мастерски использует этот прием, вновь подтверждая свою высокую образованность и искушенность в словесном искусстве[64].

Как уже отмечалось, «Слово» перегружено цитатами. Однако цитат со ссылками на источник не так уж много. Их 7: Даниил ссылается на Соломона (дважды), на Давида, князей Ростислава и Святослава, Писание, мирские притчи. На самом же деле, если собрать воедино все текстуальные совпадения и близкие чтения, выявленные в многочисленных исследованиях литературных источников «Слова», может оказаться, что ориги-

---

[60] ПЛДР. XII век С. 394.

[61] Там же. С. 396.

[62] *Анисимова О. М.* «То си хотя молви». Об одном стилистическом приеме в древнерусских памятниках XII—XIII вв. // Русская речь. 1988. № 4 С 114

[63] *Миллер Т. А.* Античные теории эпистолярного стиля С. 7.

[64] Если только не считать, что речь здесь действительно идет о послании князя, которое получил Даниил. В противном случае «Слово» является реальным ответом на реальное письмо

нальных фрагментов у Даниила Заточника очень мало. Тем не менее, здесь нужно иметь в виду два момента. Во-первых, с определенной долей уверенности можно говорить только об использовании образов и текстов Священного Писания. Что же касается «Пчелы» и других сборников, то трудно доказать их первичность по отношению к «Слову». О том, что, скорее всего, из «Моления» многое почерпнула поздняя «Пчела», писали П. Миндалев и М. Н. Сперанский, к этому выводу приходит и О. В. Творогов[65]. Во-вторых, само перенасыщение «Слова» цитатами, афоризмами, ссылками на «мирские притчи» и т. д. не может не быть сознательной тенденцией автора. Склонность Даниила к иронии на содержательном уровне очевидна. Не может ли гипертрофированное обилие цитат и афоризмов быть проявлением той же склонности на уровне формы? Лукавство Даниила, проявляющееся в плавных переходах от смеха к серьезному, дает возможность предположить, что он может быть не чужд иронии и в отношении формы своего сочинения. И хотя слово «пародия» в чисто литературном смысле по отношению к древнерусской литературе звучит, может быть, даже шокирующе, не стоит ли поискать истоки пародийных произведений XVII века в литературе более раннего периода? В. П. Даркевич определяет пародию как «шуточное подражание, воспроизводящее в преувеличенном виде характерные особенности оригинала, или смешное подобие чего-либо»[66]. Вводя такое обилие цитат, Даниил мог пародировать и античные эпистолы, и современные ему риторические произведения, где цитирование порой переходило за границу допустимых классических ссылок на авторитет.

[65] *Миндалев П.* Моление Даниила Заточника и связанные с ним памятники Казань, 1914 С 279, *Сперанский М Н.* Переводные сборники изречений в славянорусской письменности: Исследования и тексты М, 1904 С 313, *Творогов О В* Пчела // Словарь книжников и книжности Древней Руси Вып. 1 (XI—первая половина XIV в). Л, 1987 С 384

[66] *Даркевич В. П.* Народная культура средневековья Пародия в литературе и искусстве IX—XVI вв М, 1992 С 6

Таким предстает автор в «Слове» Даниила Заточника. К сожалению, вместо утверждений в исследовании этого произведения часто приходится ограничиваться предположениями или даже догадками. Причина этому — сомнения в том, что дошедшее до нас «Слово» — первоначальная редакция произведения. Может быть, многие странности и неясности, с которыми сталкиваешься, анализируя «Слово», связаны с тем, что мы располагаем переработкой первоначального текста. В дальнейшем эти переработки продолжились, первооснова обрастала новыми афоризмами и цитатами, в которых растворялось то самое послание, которое некий Заточник адресовал некоему князю.

Обращаясь к таким переделкам «Слова», интересно отметить направление, в котором они проводились. Так, одна из переделок — «Слово о мирских притчах и бытейских вещех» — представляет собой последовательное исключение всех упоминаний исторических и личных обстоятельств. По словам Н. Н. Зарубина, эта правка «свидетельствует о стремлении придать памятнику чисто поучительный характер»[67]. Сходная тенденция, как будет показано ниже, прослеживается в Арсеньевской и Феодосиевской редакциях Киево-Печерского патерика. Это, по-видимому, закономерно, ибо в Средние века в книге ценилось дидактическое начало. Только приобщив частный опыт автора к бесспорным нравственным ценностям, произведение словесности приобретало право остаться в веках.

Как уже отмечалось, в последнее время в научной литературе установилось представление о том, что писательство в Древней Руси — акт внеличностный. По словам Д. М. Буланина, это «особая форма молитвы», писатель «был не сочинителем, а медиатором», и такое «посредничество давалось не литературным талантам, а наделенным благочестием и смирением, этими

[67] *Зарубин Н. Н.* «Слово Даниила Заточника» по редакциям XII—XIII вв и их переделкам Л., 1932 С 11.

главными добродетелями инока»[68]. В этом смысле авторский феномен «Слова» особенно ценен. «Слово» Даниила Заточника представляет собой достаточно редкое (по причине плохой сохранности памятников нецерковной литературы) явление: мы соприкасаемся с мирским книжником, причем книжником искушенным, образованным, опытным. Уже сам по себе этот факт ставит под сомнение безапелляционность вышеуказанных утверждений о том, что работа книжника могла быть лишь видом иноческого послушания, при котором писатель «был не сочинителем, а медиатором».

[68] *Буланин Д М Древняя Русь* История русской переводной художественной литературы Древняя Русь XVIII век Проза СПб, 1995 Т 1 С 17—18

5. Симон и Поликарп — создатели Киево-Печерского патерика

Киево-Печерский патерик — произведение сложное и, безусловно, уникальное. «Всякое обсуждение Патерика, с исторической или богословской точки зрения, — пишет Г. Подскальски, — осложняется тем обстоятельством, что отдельные его части были созданы различными авторами или подвергались обработке разных редакторов»[1]. То же можно сказать, анализируя это произведение с точки зрения проявления авторского самосознания. Каждый, кто занимался памятником, сталкивался в первую очередь с крайним многообразием редакций и вариантов. Вопросами выделения редакций занимались ученые прошлого века: В. Н. Кубарев, Макарий, А. А. Шахматов, Д. И. Абрамович[2] и др. В наше время серьезное исследование текстологии памятника было проведено в диссертации Л. А. Ольшевской[3]. Арсеньевской редакцией Патерика занималась автор настоящей работы[4]. И опыт текстологического изучения памятника показывает, что ясной картины формирования редакций нет, — даже при обилии списков, которыми сегодня располагает наука. Есть списки — копии, полные или неполные. Но большинство обладает уникальным набором характеристик. Попытка максимально учесть все особенности, предпринятая Л. А. Ольшевской, приве-

---

[1] *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988—1237 гг.) СПб., 1996. С. 266.

[2] *Кубарев В. Н.* Исследования о Патерике Печерском и описание древнейшего списка // ЧОИДР 1847. Вып. 9. С. 23—30; *Он же.* О редакциях Патерика Печерского вообще // ЧОИДР. 1858. Вып. 3, С. 95—128, *Макарий.* Обзор редакций Киево-Печерского патерика, преимущественно древних // ИОРЯС. 1857. Т 5. С. 41—95; *Шахматов А. А.* Киевопечерский патерик и Печерская летопись. СПб , 1897; *Абрамович Д. И.* Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. СПб , 1902.

[3] *Ольшевская Л. А* Киево-Печерский патерик· АКД. М , 1978.

[4] *Конявская Е. Л.* Арсеньевская редакция Киево-Печерского патерика // Вестник Московского университета. Сер 9, Филология 1983. № 2. С. 3—11; *Она же* Нравственное значение Киево-Печерского патерика в древнерусской культуре XV в // Герменевтика древнерусской литературы X—XVI вв М., 1992. Сб. 3. С 288—312.

ла к громоздкой классификации, с которой трудно работать. Ибо, если единицей классификации становится отдельный список, последняя в известной степени теряет смысл.

С другой стороны, как учесть и интерпретировать, например, такие факты, как наличие в пределах одной и той же редакции Патерика списков, включающих «Житие Феодосия» в сокращенной редакции, в проложной редакции, редакции Успенского сборника, редакции со вставками, смешанной и т. д.? Так, например, из 26 списков Арсеньевской редакции лишь 11 содержат «Житие Феодосия» с теми особенностями, которые в свое время А. А. Шахматов и В. Н. Кубарев отмечали как характерные для этой редакции[5].

Быть может, проследить этапы изменения памятника, присоединения новых глав может помочь анализ местоположения заглавия «Патерик Печерский». Подобные заголовки, как правило, предваряют не все тексты Патерика, а по-видимому, лишь составлявшие ядро основного источника, которым пользовался данный редактор-составитель. Например, список XVI века РНБ Общ. собр. Q.I.319, в целом относящийся к Арсеньевской редакции, открывается статьей о начале Печерского монастыря под названием «Житие Антония», что характерно для поздних редакций. Вместе с тем, тут же дается и другое, более распространенное название: «Списано Нестором мнихом того печерскаго манастыря сказание, что ради прозвася...»[6] При этом сам текст статьи — в Кассиановской II редакции (с предисловием). И лишь после этого приводится заглавие: «Патерик Печерский». Затем идут «Житие Феодосия» и похвала ему и т. д.

---

[5] Это именование Феодосия архимандритом, сравнение его с Феодосием Иерусалимским, указание места рождения его — Василев, отсутствие фрагмента о переселении братии и авторского отступления Нестора, пропуск фрагмента с рассказом о посещении Святославом умирающего Феодосия (имеющегося в Кассиановских редакциях) или — о «недоумении братии» (в редак ции Успенского сборника)

[6] РНБ Общ собр Q I 319 Л 1

Причем периодически встречаются киноварные подзаголовки с упоминанием Патерика Печерского: «Слово от патерика печерскаго о Моисии Угрине»[7] и др.

В списке РГБ Тихонр. №159, близком к Основной редакции, в начале помещены «Житие Феодосия» и «Похвала», затем «Сказание, чего ради прозвася...» под названием: «О Берестовом манастыри» и лишь перед «Словом о создании церкви» — киноварь: «Патерикъ пещерскии о Бозе починаемъ».

Так или иначе, анализ задач, которые преследовали составители редакций, может быть проведен лишь в самом общем виде, ибо далеко не каждый переписчик, добавляя что-либо или опуская, был сознательным редактором, руководствовавшимся определенными идеологическими или эстетическими принципами. Те же из них, которые были истинными, а не формальными составителями и редакторами, выполняли задачу, безусловно более творческую, чем составление сборника житий, служб, поучений и даже летописного свода. Там действует, как правило, один принцип — тематический, календарный, или хронологический. Киево-Печерский патерик же в том виде, в котором он сформировался, представляет собой памятник, единственный в своем роде — по содержанию в нем произведений самых различных жанров, которые обрабатывались, осмыслялись и выстраивались в историю обители.

Древние патерики, известные, как можно предположить, составителям рассматриваемого нами, ограничивались в жанровом отношении поучениями старцев (прямыми или притчево-иносказательными) и краткой патериковой новеллой. Печерский патерик включает летописный материал, патериковые сюжеты касаются деятельности князей, политической жизни, военных походов. Впрочем, и материал, связанный с сугубо монастырской историей, имеет иной, гораздо более конкретный ха-

[7]Там же Л 189 об

рактер, изобилуя фактами: строительство, умножение братии, смена игуменов, переселения и т. д., в то время как в греческих и восточных патериках повествования и поучения переносятся в максимально абстрактную плоскость. Рассказы и поучения встречаются часто без называния имен старца или иного героя («рече старец», «старец некий», «юноша некий»). В Печерском патерике таких примеров нет[8].

Наших книжников вдохновляла патриотическая идея: более узкая (Печерский монастырь) — в момент написания «Посланий» Симона и Поликарпа; общерусская — в момент создания Арсеньевской и Феодосиевской редакций; и киевская — в Кассиановских редакциях. Переводные же патерики часто были сводными, строились по алфавитному принципу или тематическому (по добродетелям).

Более прочное основание имеет анализ авторского самосознания Симона и Поликарпа, произведения которых составили основу и ядро Патерика.

Казалось бы, их тексты укладываются в жанровые рамки, свойственные патерикам: поучение и патериковая новелла. Однако поучение, содержащееся в «Послании» Симона, носит ярко выраженный личный характер, адресовано конкретному лицу и, несмотря на литературность и обилие реминисценций из «Паренесиса», «Лествицы» и др. произведений патристики[9], принадлежит к эпистолярному жанру. В определенном смысле,

---

[8] Об оригинальности Печерского патерика заявил на VII Международном съезде славистов Р Поп (*R P pe* О характере влияния византийской литературы на оригинальную литературу южных и восточных славян // Amen an Contributions to the Seventh International Congress of Slavists Vol II The Hague, Paris, 1973. P 486—488) Подробно о жанровой структуре Печерского Патерика в со юставлении с переводными см *Кусков В В* Жанровое своеобразие Киево Печерского патерика // Методология литературоведческих исследований Praha, 1982 С 38—47

О литературных источниках см *Абрам вич Д И* И сле ование о Киево Печерском патерике . С 175 184 О н ко прямое использование сюжетов из д вних патериков омнительно Нельзя не согла иться с В С Преображенским в том что трудно отделить влияние монашес кого образ

«Послание» Симона даже более субъективно, чем «Поучение» Владимира Мономаха. Последнее дает достаточно яркое представление о самом пишущем, но практически не несет информации об адресате. Кроме того, оно представляет собой разносторонний манифест — от онтологии до этики, — дающий представление о формирующемся идеале князя-христианина.

Определенность адресата и его действий, послуживших поводом для «Послания», скорее сближает произведения Симона с «Посланием Климента Смолятича пресвитеру Фоме». Но с этой эпистолой «Послание» Симона сильно рознится в интонации, что, естественно, вызвано различным отношением к адресатам. Кроме того, текст Симона гораздо более строг в литературном отношении. Автор не допускает разговорных фраз, стилистических и ритмических перепадов.

Нравственная проповедь в «Послании» Симона очень конкретна, и этим она принципиально отличается от поучений, которые обычно вкладываются в уста святых в агиографических произведениях. Такие поучения, как правило, абстрактны и общи, т. к. следуют новозаветным и обращены к братии в целом (в контексте самого жития) и ко всем христианам (согласно задаче агиографии как таковой). Симон же обличает те пороки, симптомы которых усматривает в поступках духовного сына и ученика. Перефразируя «Паренесис», он устыжает Поликарпа в духовном несоответствии последнего иноческому чину. Участие в интригах, поиски власти, «высокоумие», роптание на игумена и иереев, манкирование общей службой — все это сурово обличает Симон и при этом формулирует приоритет соборности: «Все бо, елико сътвориши в келии, ничто же суть: аще Псалтырь чтеши или обанадесять псалма поеши, то ни единому "Господи, помилуй", — уподобиться съборному»[10]. Конечно, идея соборности, как сокровенный идеал складывающейся нации, особенно

[10] ПЛДР. XII век. М., 1980. С. 476.

дорога Симону. И он говорит о соборности: церкви — как объединении, монастыря — как братстве, — по вполне конкретной причине: «Овчо бо пребываа въ стадѣ, неврежено бываеть, а отлучившееся въскорѣ погыбает и волкомь изведено бываеть»[11]. Таким образом, эта идея оказывается связанной с преодолением греха, породившего все прочие пороки, за которые упрекает Симон Поликарпа. Этот грех — гордыня, основа которой — индивидуализм, антипод соборности.

Зависть, стремление быть «законодавцем», суета перемещения с должности на должность — все это глубоко беспокоит Симона в поведении духовного сына. И считая, что для постижения истинных ценностей и духовного самососредоточения ему необходимо оставаться в обители, к которой сам Симон испытывает непреходящую любовь, очень просто, не приводя аналогий и не гиперболизируя происходящее, он говорит, что «слабость очию» должна стать Поликарпу предупреждением: «Разумѣй, брате, яко неугодно Богу твое старѣйшинъство, и сего ради дарова ти Господь оскудѣние очию»[12].

По конкретной же причине Симон касается монастырской трапезы. Он упрекает Поликарпа в том, что тот ропщет на повара и служителей, уподобляясь инокам, хулившим пищу, о которых рассказывается в Синайском патерике. Трапезе в монастыре еще со времен Феодосия Печерского придавалось большое значение. Феодосий не допускал для трапезы пищи, которая не была благословлена. В «Житии Феодосия» преподобный объясняет Изяславу, почему еда в его княжеском доме не так сладка и вкусна, как в монастыре. Было обязательным душеполезное чтение на трапезе. Все это поднимало акт физический на высоту духовную. С пищей же монастырской связано одно из самых личных и проникновенных высказываний Симона о самом себе: «И того божественаго огня тѣх обѣд сътворя-

---

[11]Там же С 478
[12] Там же С 480

еться, его же азъ желаю единыя крупица паче всего сущего иже предо мною обѣда. Свидетель ми есть о том Господь, яко ничему же бы причастилься иному брашну, развѣ укруха хлѣба и сочиву, устроенаго на святую ту братию»[13].

В самой этой паре Симон—Поликарп в Патерике есть некоторые смущающие, на первый взгляд, противоречия. Симон просто-таки ругает Поликарпа за желание епископства и попытки уйти из Печерской обители, сам будучи епископом и покинув монастырь. Но при этом он постоянно повторяет, что самым большим счастьем было бы для него возвращение и возможность погребения в обители: «Азъ бы рад оставиль свое епископью и работалъ игумену въ том святѣм Печерском манастыри. И се глаголю ти, брате, не сам себе величаа, но тобѣ възвещаа...»[14] Т. Н. Копреева считает, что между Симоном и Поликарпом были идеологические расхождения и епископ, в первую очередь, боится конкуренции молодого ученика. Расхождения, возможно, были, и предположение исследователя о том, что «одной из причин конфликта была недостаточная убежденность Поликарпа в святости»[15] Печерского монастыря и его подвижников, обоснованы. Это очевидно не только из настойчивых подтверждений, приводимых Симоном, тому, что Печерская обитель осенена особой благодатью, но и из прямого указания на слова Поликарпа: «Или мнит себѣ, рече, сиа игумень и сий икономь, яко зде точию Богу угодити и инде же невъзможно спастися? А нами что ми не разумѣють?»[16] Симон не отрицает для Поликарпа возможности стать игуменом или епископом. Иначе он не перечислял бы иерархов, вышедших из этого монастыря. Он против того, чтобы Поликарп принимал подобные решения

[13] Там же С. 476
[14] Там же С. 482.
[15] *Копреева Т Н.* Инок Поликарп — забытый писатель публицист Киевской Руси / Духов ная культура славянских народов М., 1983 С 62
[16] ПЛДР XII век С 480

сам, без его и игуменского благословения. Чернечество в представлении владимиро-суздальского епископа — не формальное условие (своего рода трамплин) для церковной карьеры, а душевный подвиг, к которому у инока должно быть внутреннее устремление. Душевная работа, которая ведется послушником в монастыре, не может быть нарушаема мыслями о земном — признании, власти, реформации монастырских порядков и т. д.

Очевидно, что помимо взаимоотношений с духовным отцом, у Поликарпа возникли и другие трудности. Симон отвечает на послание Поликарпа, где тот жалуется на какие-то обиды. Проблемы взаимоотношений внутри монастыря остаются у Поликарпа и позже, о чем свидетельствуют его собственные слова в «Послании Акиндину». Так или иначе, особенных оснований для предположений, что Симон и Поликарп были «антагонистами», и сомнений в искренности их доверительных отношений нет. Сам же Симон, как ни любил бы Печерский монастырь, не властен изменить того, к чему призван: «Но вѣси, какова велиа вещь духовнаа обьдержить мя...», хотя готов «трескою торчати за враты или сметием помятену быти въ Печерьском манастыри и попираему человѣкы, или едину быти от убогых пред враты честныа тоя лавры и сътворитися просителю...»[17]

Все вышерассмотренное в «Послании» Симона относится к общему пафосу и касается в первую очередь эпистолярной его части. Но в контексте анализа авторского самосознания интересней рассмотреть субъективный аспект: как определил свои задачи сам владимиро-суздальский епископ.

Казалось бы, цель Симонова начинания высказана вполне определенно — в заключении рассказа об Афанасии: «да тебе приобрящу», т. е. цель эта сугубо личная. Здесь же он подводит итог всему сказанному: «Съвѣт же ти даю: благочестием утвердися въ святѣм том манастыри Печерьском, не всхощи

Там же С 484

власти, ни игуменьство, ни епископъства, и доволѣеть ти къ спасению, еже кончати жизнь свою в немъ»[18]. Наконец, совершенно интимной и чисто эпистолярной фразой завершает Симон свой труд: «Сдравъ буди и спасаи душю свою, и Господь да схранить тя во вся дьни живота твоего молитвами Святыя Богородица и святаго Антония и Феодосия ныне и присно»[19]. Однако перед тем как Симон произносит «да тебе приобрящу», он пишет, можно сказать, прямо противоположное: «Аще ли кому неверно мнится се написание, да почтет житие святых отець наших Антониа и Феодосиа, началника руским мнихом, а тако да верует». Таким образом, перед нами недвусмысленное свидетельство того, что Симон в качестве адресата подразумевал не только своего духовного сына.

В ряду различных гипотез, высказанных на этот счет и обобщенных Л. А. Ольшевской, наиболее резонной представляется следующая: «Автор Послания имел целью ответить на письмо честолюбивого монаха и дать ему образцы иноческой жизни, но в процессе создания своего произведения писатель перешагнул границы частного послания»[20]. По-видимому, Симон приступал к своему труду, побуждаемый прежде всего желанием воздействовать на своего духовного сына. Причем, очевидно, что писал он в несколько приемов. Большинство новелл имеют связки — плавные переходы от одного сюжета к другому. Так, по Арсеньевской редакции Симон переходит от рассказа об Онисифоре к рассказу о Евстратии: «...дабы поне малу отраду приаль быхъ многых ми грѣховь тех ради святыхъ. И ина такова обрящеши, брате Поликарпе, в житии святаго Антониа. К нему же прииде от Кыева нѣкто, хотя быти черноризецъ, Еустратие-постникъ»[21]. В этой редакции киноварные за-

[18] Там же С. 498.
[19] Патерик Киевского Печерского монастыря / Под ред. Д И Абрамовича СПб., 1911 С 195
[20] *Ольшевская Л А* Об авторах Киево-Печерского патерика // Литература Древней Руси М., 1978 Вып. II С. 18

головки рассказов часто отсутствуют. В Кассиановской же в конце многих глав содержится как бы предисловие к следующей. Заканчивая рассказ о Еразме, Симон предваряет повествование об Арефе: «И еще ти к сему исповѣмь о Арефѣ чрънризцѣ»[22]. Подобные связки встречаются в переходах от рассказа о Святоше к Еразму, от Еразма — к Титу и Евагрию. Но ряд глав завершается фразами, свойственными концу текста. Особенно загадочна заключительная фраза к маленькой главке о Кукше и Пимине, подвиги которых только перечисляются, не развиваясь в рассказ. Звучит она следующим образом: «Оставлю убо много глаголати еже о святых. Аще ли не довлѣеть ти моа бесѣда, иже слыша от усть моих, то ни самое писание на увѣрение тя приведет; аще ли же сим не вѣруеши, то аще от мертвых кто въскреснеть, не имеши вѣры»[23]. Досадуя на Поликарпа, Симон, кажется, решил, что продолжать свой труд не имеет смысла. Однако потом снова взялся за перо. И хотя эта глава о Кукше и Пимине так и оставляет нас в неведении об истории их жизни, Симон не возвращается к ним, а пишет столь же подробно, как и раньше о других черноризцах. Здесь надо учесть два момента: во-первых, древнерусская литература не знает черновиков — в нашем понимании этого феномена. И если существовали авторские редакции одного и того же произведения, то по причинам идеологическим, а не литературным. Во-вторых, в рамках «Послания» рассказы не имели строго литературного статуса. Если же Симон имел в виду, что его повествования будут читаться широким кругом русских людей, то, вполне естественно, должен был допускать их возможную переработку с целью придания этим текстам жанровой определенности.

Далее же в процессе создания Патерика Симон неволь-

[21] РГБ. Иос.-Волок. № 604. Л. 196.
[22] ПЛДР. XII век. С. 510.
[23] Там же. С. 494.

но подчиняется законам литературного творчества и говорит как пишущий «для будущего века». Он приводит подтверждение сведениям, ссылаясь на их источники. В частности он опирается на устную традицию, передающую истории черноризцев из поколения в поколение: «Многа же ина исправлениа о том мужи повѣдають. Иже и до нынѣ свѣдають ту сущии черноризци о блаженнѣмъ князи Святоши»[24]. «И се сказаша намъ блажении ти черноризьци»[25]. «Се слышах от тѣх и свидѣтель святых и самовидець»[26]. В традициях древнерусских книжников ссылается он на авторитеты, приводя цитаты из Ефрема Сирина, Лествичника, апостола Павла, Евагрия и др. Использует сюжеты патериков (ссылаясь на «Отечник»). Как источники неоднократно упоминает Симон «Жития» Антония и Феодосия, летописи. Все это черты, присущие произведению, написанному с полным осознанием принадлежности его к книжности.

Столь же традиционны и высказывания о собственном недостоинстве перед величием подвигов черноризцев и ответственностью задач по описанию их деяний: «Како възмогу, брате, исповѣдати святых мужь, бывших въ честнѣм том и блаженнѣм манастыри Печерьском!.. Им же, мню, и весь мирь не достоинъ, ни тому списывателю, исписати могущу тѣх чюдесь...»[27]

Наконец, есть еще одно высказывание, впрямую подтверждающее более широкое значение симоновского текста, чем частного послания. Это фраза в начале «Слова о создании церкви», сохранившаяся в Арсеньевской редакции, где «Слово» заключает «Послание» (что отражает первоначальную последовательность текстов): «Прийиду же на другая сказания, да увѣрять вси, яко самого Господа промысломъ и волею, того Пречистыя Матере молитвою и хотением создася и свершися боголѣпная и

[24] ПЛДР· XII век С. 506
[25] Патерик Киевского Печерского монастыря С 194
[26] ПЛДР XII век С 508
[27] Там же С 494

великая церькы Святыя Богородица Печерьская...»[28] Надо отметить, что в тексте Арсеньевской редакции нет тех замен слов «брате» (в обращении к Поликарпу) на «братие» (что распространяло адресата на братию в целом или, может быть, всех читающих Патерик[29]), характерных для поздних редакций.

Впрочем, нельзя не заметить, что в этой второй части «Послания» несколько меняется и тон, и подход к изложению. Особенная торжественность повествования переплетается со стилистическими оборотами, свойственными летописям, устным легендам и преданиям.

Если вернуться к первой части «Послания» и проанализировать сам отбор историй о черноризцах, которые Симон включил в «Послание» к Поликарпу[30], то оказывается, что, в первую очередь, он определяется возможностью проиллюстрировать собственные тезисы — относительно благодати, нисходящей на постриженных и похороненных в лавре (главы об Онисифоре, Афанасии), — а также пороки и добродетели, о которых идет речь в эпистолярной части (о Святоше, Еразме, Тите и Евагрии, Арефе). Наконец, дополняются сказания двумя рассказами о мучениках Евстратии и Никоне — как историями, наиболее выдающимися и славящими обитель. Обобщения и выводы — в виде заключений и предисловий — носят характер нравственно-дидактический и направлены опять же на восхваление добродетелей и бичевание пороков в назидание Поликарпу.

В «Слове о создании церкви» обобщения приобретают иное звучание. Теперь это панегирик лавре, перечисление мистических знамений, связанных с Успенской церковью. «Что се-

---

[28] Патерик Киевского Печерского монастыря С 187

[29] В Феодосиевской редакции имеются и более пространные вставки обращения к читателям, которые именуются «христолюбцами» (см , наприм р РНБ Соф № 1365 Л 147 об , РНБ. Погод № 1024 Л 233)

[30] Из некоторых высказываний Симона и Поликарпа ясно, что в Послании владимиро суздальскии епископ изложил далеко не все истории о печерских подвижниках, которые знал

го, брате, боле? Прошедъ убо книги Ветхаго и Новаго Закона, нигде убо таковых чюдесъ обрящеши о святых церквах»[31], — пишет Симон, подводя итог рассказанному — о чудесном венце Христа и поясе, участии варягов и греков, используя библейские мотивы чудесного огня и росы. Он подчеркивает, что все ипостаси Троицы и Богородица дали знамения на строительство церкви. Как видно, здесь более широкая цель, чем назидание Поликарпу, уже вполне осознана Симоном.

Переходя к Поликарпу, нельзя не заметить, что, несмотря на то, что он стремился сохранить ту же форму и даже эпистолярную часть, картина в его «Послании» несколько другая. Характерно, что личность последнего гораздо более пристально изучалась исследователями[32]. По-видимому, это связано как с отсутствием каких-либо сведений о нем, так и с интригующими обвинениями Симона, за которыми угадывается незаурядная индивидуальность.

Л. А. Сердобольская называет Поликарпа «идеологом черного духовенства», утверждая, что он выступает против стяжания и неравенства, процветавших в то время, и отстаивает

---

[31] Патерик Киевского Печерского монастыря С. 192. Очевидно, что последующий текстовой фрагмент со слов: «Должен есмь похвалити ..» до: «...дому матере своен...» является позднейшей вставкой, т. к. его нет не только в Арсеньевской, но и в Феодосиевской редакции Текстологический анализ показывает, что эти редакции возникли независимо друг от друга, поскольку каждая из них содержит тексты, которые не могли быть почерпнуты из другой. Иными словами, оба редактора сократили эпистолярные части «Посланий», но сокращения проведены по-разному В частности, в Феодосиевской редакции в эпистолярных частях глав о Кукше и Пимене, Святоше, Еразме (начало), Агапите, Прохоре сохранена меньшая часть текста, чем в Арсеньевской. В главах об Арефе, Еразме (конец), Тите и Евагрии, Григории, Лаврентии — большая. Сохранено в Феодосиевской редакции начало «Послания» Симона.

[32] См.. *Сердобольская Л. А.* Отражение социальных противоречий в памятниках церковной идеологии нач. XIII в // Ежегодник Музея истории религии и атеизма М ; Л , 1958 Т. 2 С 137—150; *Копреева Т. Н.* Образ инока Поликарпа по письмам Симона и Поликарпа· (Опыт реконструкции) // ТОДРЛ. М.; Л., 1969. Т 24. С. 112—116, *Она же.* Инок Поликарп — забытый писатель-публицист... С. 59—73, *Ольшевская Л А* Об авторах Киево-Печерского патерика. С 13—28, *Она же.* Документальное и художественное начала в рассказах русских патериков // Художественно-документальная литература· (История и теория) Иваново 1984 С. 3—13, и др.

принципы общежительности. «Поликарп прежде всего защищает неприкосновенность монастырского имущества и доходов, право монастыря торговать и промышлять», — пишет исследователь. Учитывая, что о Симоне говорится как о человеке, который «не осуждает черноризцев высшего круга, не отрицает личной собственности в руках монастырской верхушки»[33], выводы Л. А. Сердобольской представляются достаточно субъективными, ибо, как кажется, для подобных утверждений оснований нет.

Большинство ученых (начиная с В. Н. Кубарева и за исключением, пожалуй, лишь Т. Н. Копреевой) склонялись к трактовке формы произведения Поликарпа как условного соблюдения заданного Симоном. Кроме того, нельзя не учитывать устойчивую византийскую агиографическую традицию, которая предполагала, что агиографу его труд «заказывался» — настоятелями монастыря, продолжателями дела святого, монахами (таковы «Житие Антония Великого», жития Кирилла Скифопольского, «Житие Стефана Нового» и др). Однако известная искусственность эпистолярной части этого текста не отменяет его важности, особенно в плане отражения личности автора и авторского самосознания.

Говорить, что обращения к Акиндину являются литературным приемом[34] в полном смысле этого слова, было бы неверно. Обращения эти несут в себе вполне конкретную информацию и тем самым объяснимы. Более того, по их тексту можно предположить, что писать Поликарп начал по своему собственному почину, игумен лишь в личной беседе интересовался теми историями печерских подвижников, которые не вошли в симо-

---

[33] *Сердобольская Л. А.* Отражение социальных противоречий... С. 147

[34] *См.* *Еремин И. П.* Киево-Печерский патерик // Художественная проза Киевской Руси XI—XIII вв. Л., 1957. С. 319. Вместе с тем нельзя не заметить, что и у формы Послания в патерике есть своя традиция — ср.: обращение Палладия к Лавсу в Лавсаике

новский текст. Поликарп же мог знать эти истории непосредственно от своего духовного отца[35].

«Личность Поликарпа подавлена, но не уничтожена, — пишет Т. Н. Копреева. — Самоутверждение она находит если и не в практической церковной деятельности, то в писательском труде»[36]. Возможно, у Поликарпа возникает идея создания Патерика, и его амбиции перемещаются в эту область. Но что касается «подавления личности», у нас слишком мало информации о поворотах судьбы этого человека, чтобы делать подобные заключения.

Подобно Нестору, Поликарп пишет в надежде «да и сущии по нас черноризци увѣдят благодать Божию, бывшую въ святѣмъ сем мѣсти...»[37]; вновь и вновь повторяет: «...Да и прочие увѣдят святое житие братии нашеа...»[38]; «...Аще ти непотребно будеть, да и сущимь по нас полъзы ради оставим, якоже блаженный Нестеръ въ Лѣтописци написа о блаженых отцѣх, о Дамияне, Иеремии, и Матфѣи, и Исакыи»[39]. Благословение и даже указание игумена ему необходимо. Это узаконит его подвизание на книжном поприще, защитит от недоброжелательства, о котором он впрямую упоминает в послесловии к рассказу об Агапите: «Другым убо неприатна мнятся быти глаголемаа величества ради дѣлъ, вина же есть невѣрованию — мене грѣшнаго сущаго свѣдять Поликарпа. Но аще повелить твое

---

[35] По-видимому, «Послание» Симона стало известно игумену и возбудило интерес к давней истории монастыря. А если *Поликарп показал «Послание» Акиндину, то не было бы естественно* с его стороны исключить предварительно эпистолярные пассажи, рисующие его самого не в лучшем свете? Если бы такое предположение можно было подтвердить какими-либо конкретными фактами, вся история текста памятника представляла бы собой иную картину При анализе редакций можно было бы исходить из того, что тексты Симона и Поликарпа уже изначально существовали в двух вариантах — с эпистолярной частью и без нее Однако сегодня это не выходит из области предположений

[36] *Копреева Т. Н.* Образ инока Поликарпа... С 114

[37] ПЛДР· XII век. С. 516

[38] Там же С 522

[39] Там же С 528, 530.

преподобьство написати, их же умъ постигнеть и память принесеть»[40].

Наимение информативно начало «Послания», но оно, по всей вероятности, служит иным целям. По форме, ритму и интонации первая часть обращения к Акиндину напоминает скорее молитву. Подобное молитвенное обращение, хотя и, как правило, более краткое, обычно агиографы адресуют святому, о котором пишут. Не исключено, что этот текст выполнял функцию вступления, трансформируя канон применительно к данному типу произведения.

Собственно, тремя обращениями к Акиндину эпистолярная часть и ограничивается, чего нельзя сказать о субъективном начале вообще. Высказывания о своем труде и себе лично встречаются в произведении Поликарпа неоднократно. В агиографических произведениях далеко не всегда общие места воплощаются в виде дословного повторения тех или иных штампов. Часто автор, имея в виду лишь общую идею — «как должно», выражает ее, наполняя личным содержанием (согласно своему пониманию топоса, реалиям биографии и т. д.). У Поликарпа такое «оживление топоса» настолько ярко и личностно адаптировано, что в его словах трудно отделить «свое» от традиционного. В русле ли традиционного самоуничижения идут высказывания о страстях, владеющих им, в предисловии к повествованию об Иоанне? Прямым ли признанием в личных трудностях считать приведенные выше слова: «Другым убо неприатна мнятся быти...» — или это литературный прием? Необычно звучит в его устах традиционная мысль о том, что подвиг святого до сих пор не описан, и только потому, что никто более достойный не берется за этот труд, автор на него решается — да незабвенно будет и т. д.: «Аще бо азъ премолчю, от мене до конца забвенна будут и к тому же не помянуться имена их, яко же было и до

---

[40] Там же С 528

сего дни...»[41] Казалось бы, смысл тот же, но акцент смещен на собственную значимость.

Еще одна фраза послужила в исследовании Т. Н. Копреевой основанием для заключения, что Поликарп демонстрирует «...отличный от литературного стереотипа той эпохи подход писателя к своей деятельности...»[42], подчеркивая, что он — творец литературного произведения. Эта фраза звучит следующим образом: «Мнѣ же таковыми краситися величие есть, и сим мню ся покрыти студа моего дѣла: еже токмо въспомяну слышанна, и творю, и мню, яко от мене изысканьну быти чюдотворию тѣх»[43]. Однако значение слова «творю» в языке того времени не было стилистически окрашено (в смысле акта высокого), как в современном языке[44], и смысл всей фразы как раз сводится к преуменьшению своей роли: только записал, что услышал. И — традиционный момент: недостатки отчасти простятся, благодаря величию целей.

О «недостоинстве» профессиональном в традиционных выражениях он говорит лишь однажды — в предисловии к рассказу о Марке-печернике: «Азъ же недостойный ни разума истинны не постигъ и ничто же от тѣх таковаго видѣх, но слышанию послѣдуа...» И, надо сказать, текст этого предисловия наиболее интересен в плане выражения авторской позиции. Во-первых, Поликарп здесь прямо говорит, что подражает авторам древних патериков. Авторы эти тоже часто не все видели своими глазами, но «инѣх же слышавше житиа и чюдеса и дѣлеса богоугоднаа...» Так и Поликарп: «Слышанию послѣдуя, еже... сказа преподобный епископъ Симонъ...» Далее звучит традиционный мотив отмежевания от «хитрословеснец», умудренных и

[41] Там же С. 114
[42] *Копреева Т Н* Образ инока Поликарпа .. С 114.
[43] ПЛДР XII век С 530.
[44] См. *Срезневскии И И* Словарь древнерусского языка М, 1989 Т 3 Ч 2. Стб 934 937 Старославянскии словарь (по рукописям X—XI веков) / Под ред. Р М Цейтлин Р Вечерки и Э Благовой М, 1994 С 690—692

искусных: «И нѣсмъ николи же объходилъ святых мѣсть, ни Иерусалима видѣх, ни Синайскыя горы, да бых что приложилъ к повѣсти, яко же обычай имуть хытрословесьници симъ краситься». Однако уже следующая фраза, в связи с только что приведенной, звучит принципиальным заявлением: «Мнѣ же да не буди похвалитися, но токмо о святѣм семъ манастыри Печерьском и в нем бывших святых черноризець...»[45] Таким образом, противопоставляя себя тем, кто побывал в Иерусалиме и на Синае, он подчеркивает, что пишет Патерик своего Печерского монастыря. Это одно из самых ярких свидетельств четкого осознания целей и характера книги, которая должна быть создана.

Выводы и обобщения у Поликарпа имеют иной характер, чем у Симона. И это неудивительно, ибо они не могли служить назиданиями обозначенному адресату — иноку не пристало поучать игумена. Поэтому они носят характер абстрактного морализирования со ссылками на Священное Писание и Отцов Церкви. В отличие от симоновских сказаний, у Поликарпа большая часть дидактических фрагментов перенесена из послесловий в предисловия. По содержанию они едва ли несут в себе оригинальные мысли, например: «Яко же рече Лѣствечникъ: "Любяй събирати имѣние, сицевый иглы ради до смерти тружаеться, а не любяй имѣниа, сей Господа възлюби и заповѣди его съхрани..."»[46] Затем следует переход к истории черноризца: «И сему словеси послѣдова Феодоръ, оставль убо мирьскаа и богатьство разда нищим...»[47] Выделяется лишь послесловие к рассказу о Пимене — резкостью и категоричностью в заявлении своей позиции: «...Глаголяй же сице: "Аще видите мя умирающа, тогда постризѣте мя, — сего суетна вѣра и пострижение"[48].

[45] ПЛДР XII век С 562
[46] Там же С 570—572
[47] Там же С 572
[48] Там же С 606

Таким образом, можно наблюдать, что осознание того, что рождается русский патерик, происходило у Симона в процессе написания его Сказаний. Поликарп же изначально был ориентирован на эту задачу, однако сознательно соблюдал заданную Симоном форму.

***

XI—начало XIII в. — период, заложивший основы художественной системы литературы Древней Руси. В это время определились иерархия жанров и «лицо» каждого из них, основные темы произведений и характер их осмысления, принципы взаимоотношений «автор—адресат», основные категории поэтики и др.

Разумеется, входя в культурный регион Slavia Orthodoxa, древнерусская литература усвоила основные принципы авторского подхода к сочинению, свойственные литературам этого круга. Однако в рамках этой общности можно выделить и специфику, характеризующую авторскую позицию древнерусского книжника. Это, в первую очередь, осознанное и декларируемое стремление следовать фактам, писать истину.

Об этом принципе авторы заявляют как в прямых высказываниях, так и опосредованно. Например, акцент на истинности описываемого ставится посредством скрупулезного (а не формально-обобщенного) перечисления источников сведений или личного свидетельствования.

Эти черты наблюдаются в рассмотренных произведениях повествовательного характера: сочинениях Нестора, хождениях, рассказах Киево-Печерского патерика.

В произведениях неповествовательных — «Слове» Даниила Заточника, «Поучении» и «Письме» Владимира Мономаха, текстах «Посланий» Симона и Поликарпа — речь об источниках, разумеется, не идет. В каждом из них интересной с точки

зрения авторского самосознания оказывается та или иная индивидуальная доминанта: у Даниила Заточника — демонстрация литературной искушенности, остроты ума, у Владимира Мономаха — самостоятельность государственной и этической позиции, которую он стремится заявить. В эпистолярных частях произведений Симона и Поликарпа можно проследить процесс постепенного осознания и формирования авторской цели — создать первый русский патерик.

Еще одна характерная особенность древнерусского авторского самосознания — внимание к профессиональной подготовленности, способности создать произведение, достойное описываемого события, героя, деяния. Так, при всей традиционности авторских формул самоуничижения, используемых Нестором, настойчивость, с которой он возвращается к теме недостатка умелости, свидетельствует о том, что книжник придает профессиональному мастерству большое значение.

ГЛАВА III

ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ АВТОРСКОГО САМОСОЗНАНИЯ В ЛИТЕРАТУРЕ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIII— СЕРЕДИНЫ XV ВЕКА

1. Авторское самосознание в житиях

Уже в XIII веке в агиографии наблюдаются процессы более глубокого осознания авторами задач и подходов к своему сочинению. Приметы этого различимы в «Житии Авраамия Смоленского», написанном его учеником Ефремом.

Неоднократно отмечалась зависимость «Жития Авраамия Смоленского» от агиографической традиции Нестора[1]. Об этом свидетельствуют и ссылки, и заимствования из его произведений. Впрочем, «Житие» в целом носит литературный характер: в нем много цитат, упоминаний различных произведений и авторов. Проведение подробных аналогий, пространные примеры из жизни знаменитых святых — Иоанна Златоуста, Антония Великого, Феодосия Печерского и др. — отличительная черта авторской манеры Ефрема.

Как правило, подобные аналогии — как система уподоблений — в древнерусской агиографии использовались чаще всего тогда, когда святому слагается похвала или подчеркиваются особые заслуги, изначальная предназначенность его для подвига и т. д. Ефрем же, кроме указанных случаев, отмечает и по-

---

[1]См.: *Буланин Д. М.* Ефрем // Словарь книжников и книжности Древней Руси (XI—первая половина XIV в.). Л., 1987. Вып 1. С. 126—128. Там же дана библиография работ о «Житии».

дробно иллюстрирует сюжетные аналогии, которые приводит не только от своего лица, но и вкладывает в уста персонажей произведения. Важно отметить, что эти рассказы играют существенную роль в сюжете, ибо способны изменить ход событий. Так, об истории Иоанна Златоуста напоминает Лука Прусин, предостерегая от неправедного суда над Авраамием: «И вы слышасте, яко хотѣша сътворити преже сего не имуще страха Божия и тации же безумнии и епископъ и како хотѣша бес правды убити и. Иже и еще порокъ золъ и хула, и клятва зла, и гнѣвъ Божий и за 30 летъ пребысть, и еще вы пребудеть, аще ся того не покаете»[2]. По-видимому, эти слова повлияли на развитие ситуации, когда князь и «велможи» не признали за Авраамием никакой вины и отказались его судить.

Однако даже если аналогия используется для доказательства святости Авраамия, совершавшего *подобные* подвиги, подвергавшегося *подобным* искушениям и испытаниям, Ефрем не ограничивается только сравнением. Он разворачивает весь сюжет. Таковы рассказы о пребывании Иоанна Златоуста в пустыни, сравнения с искушениями Антония Великого. Такого же рода аналогия звучит в словах епископа Игнатия: «А вы, чада, покайтеся, а сами вѣсте, что приняша отъ Бога въставшеи на великого Иоана Златоустаго; аще же не покаетеся, то то же и вы подъимете»[3].

Рассказывая об изоляции Авраамия, автор приводит сюжет из «Жития Саввы Освященного» об изгнании Ильи, патриарха Иерусалимского. Затем снова возвращается к истории Иоанна Златоуста и наказания его врагов. Тут же вспоминается сходный сюжет о некоем преподобном отце из «Златой Цепи».

Даже рисуя портрет Авраамия, Ефрем говорит, что тот похож на Василия Великого, «плешиву развѣ имѣя главу»[4].

---

[2] ПЛДР XIII век М, 1981 С 82

[3] Там же С 84.

[4] Там же С 78

Таким образом, очевидно, что автор ощущает себя в контексте агиографической литературы, опираясь на хорошо известные ему произведения и рассчитывая, что эти сюжеты известны и его читателям.

Кроме указанной особенности в подходе автора к написанию «Жития» нельзя не отметить своеобразие похвалы Авраамию. Традиционное самоуничижение очень скоро переходит через грань необходимого и разворачивается во всестороннее самобичевание. Оказывается, Ефрем не только грешен, недостоин и ленив, но и «пустъ бывъ всѣхъ благыхъ дѣлъ, развѣ въ праздно имя облекохося, въ агтельскый сий санъ, именемъ черноризець нарицаюся, дѣлы же злыми далече его отстою. А како нарекуся, — продолжает он, — абы послѣдний нарѣцися не могу, дѣла бо злая, яже сдѣяхъ, обличають мя и стужають, тѣм же послѣдний въ житии и блаженому, рцѣмъ, быхъ ученикъ, иже ни по малу быхъ послѣдуя житию, терпѣнию, смирению, любви и молитвѣ и всѣхъ его благыхъ нравовъ и обычай, но по вся дни пианъ и веселяся, и глумяся в неподобныхъ дѣлехъ, иже въ правду быхъ празденъ»[5]. Далее Ефрем пространно восхваляет Авраамия и обличает себя: «Онъ умиленый плачася, азъ же веселяся и глумяся; онъ иже на молитву и почитания Божественыхъ книгъ, на славословие въ Божию церковь тщася, азъ же на дремание и на сонъ многъ...»[6] и т. д. Не исключая в вышерассмотренных многословных пассажах элемента искреннего покаяния, все же нужно признать, что для Ефрема это художественный прием, свидетельствующий о том, что автор для усиления впечатления, убедительности готов преувеличить свои грехи и пороки. Это также говорит об определенной зрелости авторского самосознания агиографа, который для создания нужного эффекта очевидным образом жертвует достоверностью. Кон-

---

[5] Там же. С. 96, 98

[6] Там же С. 98.

трастное противопоставление в данном случае — это художественное средство, использованное автором вполне сознательно.

Весь фрагмент с восхвалением учителя и самобичеванием автора дает возможность агиографу подойти к традиционной мысли о том, что он не способен по достоинству похвалить преподобного. Ефрем не просто говорит, что не в силах воздать святому достойную хвалу из-за грубости и неразумения, но и дает этому подробные разъяснения и обоснования: «Оного бо образъ свѣтелъ и радостенъ, и похваленъ, образъ же мой теменъ и лукавъ, и мерзокъ, и безстуденъ, аще хощу, не достигну»[7].

Далее автор традиционно просит Божественной помощи в предпринятом начинании, обращаясь к Богородице. Однако вновь традиционное сменяется необычным: молитва о помощи в похвале переходит в молитву о защите и покровительстве всей Русской земле.

После этого Ефрем обращается ко Христу — с просьбой об оставлении грехов лично ему, просит не отлучить его «лика преподобныхъ» и послать ему «благодать в помощь», сохранить и избавить «отъ всѣхъ нападений вражьихъ»[8].

Какие страсти кипели в Смоленске в конце XII—начале XIII века и душе инока Ефрема? Это скрыто от нас. Но очевидно, что Ефрем был заметной фигурой в городе и находился в гуще событий. Не он ли был одним из двух учеников Авраамия, прислуживающих ему в самые сложные моменты его жизни? Осведомленность автора и отсутствие ссылок на чьи-либо рассказы говорят о том, что он, скорее всего, был рядом с преподобным.

Трудно согласиться с митрополитом Макарием в том, что «Житие Авраамия» не отличается художественными достоинствами[9]. Ефрем, безусловно, выдающийся писатель.

Там же

[8] Там же С 100

Макарии История русской церкви М 1995 Кн 2 С 383

Мастерски использует он прямую речь — не в расплывчатых безликих монологах, а в кратких и выразительных репликах. Так, Авраамий говорит о себе: «Быхъ 5 лѣтъ искушения терьпя, поносимъ, бесчествуемъ, яко злодѣй»[10]. Враги говорят об Авраамии: «Се уже весь градъ к собѣ обратилъ есть»[11]. Отлучая Авраамия, игумен произносит: «Азъ за тя отвѣщаю у Бога, ты же престани уча»[12].

Яркую картину рисует Ефрем, описывая надругательства над святым. «Посланыя же слугы, емше, яко злодѣа влачяху, овии ругахуся ему, инии же насмихаахуся ему и бесчинная словеса кыдающе, и весь градъ и по торгу, и по улицамъ — вездѣ полна народа, и мужи же, глаголю, и жены, и дѣти, и бѣ позоръ тяжекъ видѣти», — сетует автор и рисует трогательный и красивый образ преподобного: «блаженый же бѣ яко птица ятъ руками, не умѣа, что глаголати или что отвѣщати...»[13]

Талант и верность Ефрема были, по-видимому, по заслугам оценены смолянами, которые включили его имя в службу Авраамию, причем Ефрем в ней именуется «божественным»[14].

Хотя термины «княжеская агиография», «княжеские жития» установились в науке начиная с работы Н. И. Серебрянского[15], жанровая природа этого феномена не до конца определена. Сам термин связан с героем произведения, князем, но жития эти значительно отличаются друг от друга — в зависимости от подвига, о котором повествует агиограф[16].

---

[10] ПЛДР. XIII век С. 74

[11] Там же.

[12] Там же С. 76.

[13] Там же. С 80.

[14] См : *Макарий* История русской церкви С 516 Это еще раз подтверждает, что грехи его имеют «литературный» характер.

[15] *Серебрянский Н. И.* Древнерусские княжеские жития М , 1915

[16] Эти проблема, в частности, освещались в работах Г. П Федотова (*Федотов Г П.* Святые Древней Руси. М , 1990 С. 89—108) и А А Пауткина (*Пауткин А А* Древнерусские святые князья Агиологический тип как культурно историческая система // Герменевтика древнерусской литературы М., 1994 Сб 7 С. 212—224)

«Сказание о Борисе и Глебе» и несторовское «Чтение» — это мартирии, в то время как момент мученичества отсутствует в «Житиях» Александра Невского и Довмонта Псковского. Последние близки к историческим повестям, повествование в них членится на отдельные эпизоды — воинские подвиги и рассказы о государственной деятельности этих князей.

С другой стороны, близость к историческому повествованию, в частности к «повестям о княжеских преступлениях», княжеских житий-мартириев отмечает А. М. Ранчин[17].

Тем не менее, традиция княжеских жизнеописаний сложилась уже к XIV веку, и «Житие Михаила Ярославича Тверского» представляет собой законченное в художественном отношении произведение.

Автор Пространной редакции «Жития», признанной в науке древнейшей[18], оставил множество указаний на то, что сам был свидетелем описываемых событий.

О том, что он был современником князя, автор говорит уже в начале «Жития»: «Намъ же се не от неких слышавше, но сами бывше честному его въспитанию и добронравному възрасту и премудру разуму...»[19] Печать рассказа очевидца несет и все дальнейшее повествование: «И бе страшнно в той час, братие, — восклицает автор, — видети от всех стран множество женущих видети блаженнаго князя Михаила»[20]. Или: «Горесть бо нам въистинну, братие, в той час бысть, видевшим такову смерть по-

---

[17] *Ранчин А М* Князь — страстотерпец — святой Семантический архетип литературных памятников о князьях Вячеславе-Вацлаве и Борисе и Глебе // Герменевтика древнерусской литературы М, 1994 Сб. 7 С 237—238

[18] См *Кучкин В А* Повести о Михаиле Тверском. М, 1974 С 234, *Конявская Е Л* Житие Михаила Ярославича Тверского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1 С 166—167, *Она же* Жанрово-композиционное своеобразие древнерусской повести о Михаиле Ярославича Тверском // Вопросы сюжета и композиции Горький, 1987 С 14—15

[19] РГБ, Унд. № 1254 Л.31 Не следует спешить, однако, с окончательным принятием гипотезы об авторстве игумена Александра Упоминание об Александре в «Житии» в 3 м лице подкрепляет эти сомнения.

[20] *Охотникова В И* Пространная редакция повести о Михаиле Тверском // Древнерусская книжность Л, 1985 С 25

носную господина своего князя Михаила Ярославича. А дружина наша немнози гознуша рук их...»[21]

Автор не устраняется от оценок, обобщений и самостоятельного осмысления событий, политический смысл которых трактуется им достаточно категорично: «Диавол вложи в сердце князем татарьским свадиша братию... Обычаи бо поганых, и до сего дни — вмешуци вражду между братью, князи русскими, себе многия дары взимают»[22].

На протяжении всего «Жития» автор периодически обращается к традиционному адресату, «братии». Однако в момент наивысшего публицистического напряжения апеллирует прямо к русским князьям — с призывом: «Но възлюблении князи русстии, не прельщайтеся суетьными мира сего и века скороминующаго, иже хуждьше поучины минует. Ничто же бо принесосте на свет сей, ни отнести можете — злата и сребра или бисера многоценнаго, нежели градов и власти, о них же каково убийство сътворися!»[23]

Возможно, на автора «Жития» оказало влияние «Чтение о житии и погублении Бориса и Глеба» Нестора. Наряду с агиографическими авторскими топосами, которые не всегда присутствуют в мартириях (но есть у Нестора), он (опять же подобно Нестору) предпосылает «Житию» вступление, касающееся событий Священной истории, связав их с современной политической ситуацией. Автор сосредоточен не только на рассказе об осуждении и гибели Михаила Ярославича, но и стремится показать его как воина-победителя, защитника отечества.

Таким образом, авторская позиция агиографа соединяет в себе следование общеагиографической традиции (как и в «Чтении» Нестора), подробность и искренность интонации (свойственные мартириям) с публицистической страстностью.

---

[21] Там же С. 26

[22] Там же. С. 18—19.

[23] Там же С. 26.

О Епифании Премудром написано много[24]. И это неудивительно, ибо появление на рубеже XIV—XV веков такого оригинального и талантливого агиографа требует анализа используемых им традиций, истоков моды на «плетение словес», которая вскоре стала повсеместной, определив образцы для агиографической литературы XV—XVI веков.

Интересен феномен Епифания и для анализа тенденций развития авторского самосознания в литературе этого периода. В первую очередь, имеет смысл рассмотреть с этой точки зрения два «Жития», написанные знаменитым агиографом.[25]

Приступая к повествованию о Стефане Пермском, Епифаний уже с самых первых строк «Жития» отдает дань авторским топосам агиографии, разворачивая их в свойственные ему сложные стилистические конструкции. Так, первая фраза начинается с самоуничижительной формулы, употребляется оборот «от многа мало», говорится, что «Житие» пишется «на воспоминание, купно же и памяти ради»[26].

Интересно, что далее Епифаний излагает, можно сказать, программу своего сочинения: «о нем же слово изначала приходить, еже от рождения его, и издѣтска, и въ уности, и во иночьстве, и въ священничестве, и въ святительстве, даже и до самого преставлениа его, еже добродѣаниа его, еже и похвала, и елико подобнаа симъ...»[27]

---

[24] Основную библиографию см · Словарь книжников и книжности Древней Руси (вторая половина XIV—XVI вв) / Подгот. Дробленковой Н Ф. / Вып 2 Ч 1 Л, 1988. С 218—220

[25] Епифанию Премудрому исследователями приписывается с различной долей вероятности довольно широкий круг произведении (см . *Седельников А Д* Из области литературного общения в начале XV века Кирилл тверской и Епифаний «московский // ИОРЯС Л, 1926 Т 31 С 159—176· *Антонова М Ф* «Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича царя русьскаго» Вопросы атрибуции и жанра // ТОДРЛ Л, 1974 Т 28 С 140—154, *Прохоров Г М* Памятники переводнои и русской литературы XIV—XV веков Л, 1987 С 95—122, и др) Однако для данного анализа желательно использовать только бесспорно атрибутированные епифаниевские тексты

[26] Житие св Стефана, епископа Пермского написанное Епифанием Премудрым / Изд Архе о рафическои коми сии СПб, 1897 С 1—2

Там же С 2

Дважды такую же программу заявляет Епифаний в «Житии Сергия». Сначала она вкладывается в уста старцев, к которым автор обращался за советом: «Аще не писано будет житие его, то по чему вѣдати не знавшим и не ведавшимь его, каковъ былъ, или откуду бѣ, како родися, и како възрасте, и како пострижеся, и како въздръжася, и како поживе, и каковъ имѣ конець житию»[28]. Затем он сам заявляет, что «хотеѣлъ убо быx писати от самого рожества его, и младеньство, и дѣтьство, и въюности, и во иночьствѣ, и въ игуменствѣ, и до самаго преставлениа...»[29]

Возможно, такого рода программу имели в виду и другие авторы житий, когда говорили, что изложат жизнь святого «по ряду», но заявление ее в авторском предисловии важно с точки зрения подтверждения осознанности агиографом ее реализации.

Указывая свои источники в «Житии Стефана Пермского», Епифаний говорит: «сиа же убо снискахъ, и здѣ и онде собравъ, предположихь, яже о житии его ово слухом услышахъ, ова же от ученикь его увѣдахь, яже о учительствѣ, управлении. Есть же и другое, яко и своима очима видѣхъ, иное же и с самѣм бесѣдовах многажды и от того навыкох, и прочая елико впрошахъ от старыхъ мужъ...»[30] Очевидно, что центром этого текста является сам Епифаний. Обычно в ссылке на источники главным является перечисление тех, от кого получил информацию агиограф. У Епифания же на первом месте оказывается сам автор, и именно к нему относятся глаголы «снискахъ», «собравъ», «предположихъ», «услышахъ», «уведахъ», «видехъ», «беседовах», «впрошахъ», обилие которых складывается в картину обширной деятельности по сбору сведений о святом. Расстановка

---

[28] Житие Сергия Радонежского, составленное в 1418 г. Епифанием Премудрым // Клосс Б М Избранные труды Т. 1 М., 1998 С. 287
[29] Там же. С. 289.
[30] Житие св Стефана... С. 2.

акцентов в данном тексте не оставляет сомнения в том, кому в этом сборе информации принадлежит главная заслуга, преуменьшить которую Епифаний явно не стремится.

Еще дальше отходит Епифаний от обобщенно-традиционного описания начала работы агиографа в «Житии Сергия». Его текст отличает предельная конкретность. Автор говорит, что приступил к написанию «Жития» спустя 26 лет после смерти преподобного, но первоначальный этап работы начался «по лѣте убо единемь или по двою по преставлении старцевѣ»[31]. Епифаний посвящает читателей в свою «творческую лабораторию» подготовки и сбора материала: сначала он «начяхь подробну мало нѣчто писати от житиа старцева»[32]. И в результате: «Имѣяхъ же у себѣ за 20 лѣт приготованы таковаго списаниа свитки, в них же бѣаху написаны нѣкыа главизны еже о житии старцевѣ памяти ради»[33]. Епифаний подчеркивает, что это были именно черновые подготовительные материалы, которые он 20 лет хранил «ова убо въ свитцѣхъ, ова же в тетратех, аще и не по ряду, но предняа назади, а задняа напреди»[34]. Далее перечисление источников идет в самом общем плане: «елика от старецъ слышах, и елика своима очима видѣх, и елика от самого устъ слышах»[35]. По образцу византийских житий: «и елика увѣдах от иже въслѣд его ходивъшаго время немало и възлиавшаго воду на руци его»[36]. Здесь же Епифаний ссылается на вполне конкретные и весьма авторитетные источники. Таковы упоминания

---

[31] Житие Сергия Радонежского... С. 286.

[32] Там же.

[33] Там же.

[34] Там же По видимому, Епифаний тем самым «открыл» новую традицию в рассказах об источниках жития Например, в «Житии Арсения Тверского», написанном, видимо, в конце XV века, весьма зависимом от «Жития Сергия» и «Похвалы» ему, также рассказывается предыстория написания «Жития». Автор говорит, что «вкратце чюдеса и жития его писана» Краткие записи, хранившиеся в Желтиковом монастыре, к моменту, когда было задумано подробное житие, «за преумножение же лѣтъ ова издрашася, ова ветха велми» (Унд № 286. Л. 9 об.). (См. о «Житии Арсения» *Конявская Е Л.* Житие Арсения Тверского // Словарь книжников и книжности Древней Руси Вып 2 Ч 1 Л, 1988 С 248—249)

[35] Житие Сергия Радонежского... С. 287

[36] Там же

старшего брата Сергия Стефана, «бывшаго по плоти отца Феодору, архиепископу Ростовьскому»[37].

С другой стороны, предисловие к «Житию Сергия» изобилует авторскими рефлексиями, рассказами о переживаниях, сомнениях и т. д. Все они как будто бы не выходят далеко за рамки традиционных авторских высказываний, но развитие и наполнение субъективными переживаниями заставляют их звучать личной исповедью. И исповедь эта столь обширна, что превращает вступление в главу «Жития», полноправие которой подчеркивает сам Епифаний: «До зде убо окончавше прѣдсловие, и тако Бога помянувше и на помощь призвавше Его: добро есть о Бозе начяти, и о Бозѣ кончяти...»[38]

Разумеется, не все авторские тенденции можно проследить параллельно в обоих «Житиях», написанных Епифанием. В каждом из них — своя доминанта в прославлении святого.

В «Житии Стефана», исповедника и просветителя, таковой является ученость и интеллектуальное превосходство главного героя.

Во вступлении Епифаний, говоря о себе, распространяет топос о непосещении Афин: «ни Платоновыхъ, ни Аристотелевыхъ бесѣдъ не стяжахъ, ни философиа, ни хитроречия не навыкохъ», — и говорит, что пишет «испроста — отинудь весь недоумѣниа наполнихся»[39]. Этот традиционный мотив Епифаний вводит, по-видимому, совершенно формально. Отрицание греческой учености не только ограничивается лишь этими вступительными словами, но и, можно сказать, опровергается всем дальнейшим текстом «Жития». Ибо все «Житие» — апологетика учености[40].

---

[37] Там же С. 287.
[38] Там же. С 289—290
[39] Житие св Стефана... С 2
[40] Об уровне и характере образованности самого Епифания см *Голубинский Е Е* Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая лавра М , 1909 С 5

Образованность, ученость, книжность Стефана, согласно Епифанию, — одна из главных его заслуг. С детских лет Стефан «вданъ бысть грамоте учити, юже вскоре извыче; всю грамоту, яко до года...»[41] В ростовском Затворе «книгы многы бяху ту доволны суща ему на потребу, почитаниа ради при епископе Ростовстѣмь Парфении»[42]. При этом он глубоко вникал в толкование каждой строки: «Прилежно имяше обычаи почитати почитание книжное, и не бедно учениа ради умедливаа въ учении, но да доньдеже до конца по истине разумѣеть о коемуждо стисе словеса, о чем глаголеть»[43]. Изучив пермский язык, «желая же болшаго разума, яко образомъ любомудриа изучеся и греческои грамотѣ и книги греческиа извыче, и добрѣ почиташе я, и присно имяше я у себе...»[44] Наконец, в заслугу Стефану ставится не только знание Священного Писания, но и «внешнеи философии», «книжнѣи мудрости и грамотичнеи хитрости»[45]. Эти знания Епифаний называет «даром благодатным», подкрепляя цитатой: «Сего ради всяк книжник, научився царствию небесному, подобен есть человеку домовиту, иже износить от сокровищ своих ветхая и новаа»[46].

При этом всячески подчеркивается способность Стефана к наукам, его ум. Стефан «превзыде паче многыхъ сверстникъ в родѣ своемъ, добропамятствомъ и скоровычениемъ преуспѣваа, и остроумиемъ же и быстростию смысла превъсходя. И бысть отрокъ доброразумиченъ зѣло, успѣваше же разумомъ душевнымъ...»[47] Также и далее при описании успехов Стефана в книжной премудрости Епифаний замечает, что этих успехов он добился благодаря дарованной ему Богом «естественой остроте ума своего»[48].

---

[41] Житие св Стефана. . С 4
[42] Там же С 5
[43] Там же С 7
[44] Там же С 8
[45] Там же С 31
[46] Там же С 32
[47] Там же С 4
[48] Там же

Недостаток же ума Епифанием, безусловно, осуждается. Это очевидно из контекста, где говорится о «скудоумных»: «Нѣции же, скудни суще умом, реша: «Почто ли сотворени суть книгы пермьские, или что ради съставлена бысть азбука пермскиа грамоты?»[49]

Другой момент, отличающий «Житие Стефана», — это наполненность субъективностно-личностным началом. Например, наряду с общепринятым и «общественным» побудительным мотивом к написанию «Жития» — долгом, Епифаний говорит и о личном мотиве: он «желаниемъ обдержим есмь и любовию подвизаемъ»[50].

В сугубо личной тональности начинается «Плач и похвала инока списывающего»: «Аз же, отче господине епископе, аще уже и умершу ти, хощу принести ти хвалу...» Обращаясь к усопшему как к живому, Епифаний предстает здесь не как агиограф, а как человек, скорбящий по близкому. Именно такими эмоциями проникнуты его сетования на то, что при жизни он был Стефану «досадитель». В его восклицаниях звучит естественное чувство вины живого перед умершим: «сам ся себе усрамляю и окаю». Вновь и вновь Епифаний говорит о своей скорби: «сам ся обрыдаю и плачю»[51], горюет, что не был при кончине Стефана, не смог проститься с ним, наконец, что «остахъ на злы дни» без Стефана и между ними «межа велика сотворися»[52]. И снова звучит лейтмотив: «Аще и умершу ти, акы к живу к тебѣ глаголю,

---

[49] Там же. С. 70.
[50] Там же. С. 1.
[51] Там же. С. 100.
[52] Там же. С. 101. Надо сказать, аналогию этому можно найти и в гораздо менее эмоциональном «Житии Сергия». По словам Епифания, он решился на написание «Жития», ибо: «И наиде ми желание несыто еже како и коим образом начати писати, акы от многа мало, еже о житии преподобнаго старца» (Житие Сергия Радонежского... С. 286). Эти тексты едва ли оставляют возможность для тезиса о «безличности» написания жития, приписываемого Епифанию. Так, по О. Ф. Коноваловой, Епифаний исходит из того, что «писатель, вдохновленный богом, пишет не по своей воле, а потому что подвиг святого вечен, величествен, идеален . », — и т. д. (*Коновалова О. В.* К вопросу о литературной позиции писателя конца XIV в. // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 14. С. 208).

поминаа любовнаго давнаго предложениа, тѣмже похвалити тя гряду...»[53]

Но затем плач переходит в похвалу, и вместо голоса скорбящего друга звучит голос писателя, который должен «словесы послужити»[54] Стефану. Епифаний сравнивает себя с летописцами, слагающими хвалу воинам и воеводам, которые «в полку на рати» мужествовали.

К личному побудительному мотиву возвращается Епифаний в конце «Жития» — любовь к Стефану не дает ему закончить сочинение: «Аще бо и многажды въсхотѣлъ быхъ изъоставити бесѣду, но обаче любы его влечетъ мя на похваление и на плетение словесъ...»[55]

Еще одна характерная черта «Жития Стефана» — исключительное и, пожалуй, в этом смысле уникальное в древнерусской литературе внимание, которое Епифаний уделяет *Слову*.

Слово Епифания нераздельно соединено с понятиями «дара», «разума» и «мудрости», «памяти»: «Дасться ему *даръ* (здесь и далее в цитатах курсив Е. К.) благодатный, — говорит он о Стефане, — и *слово разума и мудрости*»[56]. Митрополит говорит о Стефане, что тот «...и учительства *даръ*, еже стяжа, и талантъ, порученыи ему, и *слово премудрости и разума*...»[57] Сам Епифаний просит у Бога «*слова* потребна; аще дасть ми *слово* подобно въ отверзение устъ моихъ...»[58] И затем снова: «Прошю *дара*, да ми послеть благодать свою в помощь мою, да ми подасть *слово* твердо, разумно и пространно...»[59]

---

[53] Там же С. 102

[54] Там же С. 107.

[55] Там же С. 111.

[56] Там же С. 31.

[57] Там же С 61

[58] Там же С 2 В «Житии Сергия» Епифаний также просит у Бога «дара слову, и разума, и памяти» (Житие Сергия Радонежского... С. 289)

[59] Там же С. 3.

Надо заметить, что *слово* звучит здесь в обоих своих смыслах: божественном (Логос) и прямом — профессиональном для пишущего.

Слово в высоком смысле — как Слово Божие — имеет в виду Епифаний, когда вкладывает в уста епископа Герасима обращение к Стефану: «Господь да тя научить, и дасть ти глаголъ, еже благовѣстити силу многу... Да подасть ти *слово* благо во отверезение усть твоихъ и да будет *слово* твою въ благодати солию растворено, вѣдати как подобаеть комуждо отвѣщати...»[60] В том же ключе автор говорит о себе: «Прошу же... да ми подасть благодать и даръ Святаго Духа... от негоже точится всяка премудрость... Тем же отверзу уста моя и наполнятся Духомъ и *слово* отригну...»[61]

В духе Отцов Церкви рассуждает Епифаний о *слове* в «Похвальном слове Сергию»: «Пищу убо аггельскую Писание духовнаа словеса нарицают, им же душу наслаждаеть, вънимающи умом, и яко пищею тѣло, тако и словом укрѣпляема бываеть душа». И далее звучит традиционный мотив сладости словес: «Сладость бо словесную Давидъ вкусивь, удивляяся, к Богу глаголеть: "Коль сладка гортани моему словеса Твоя, паче меда устомъ моимъ..."»[62]

У предшественников Епифания трудно найти столь ярко выраженную трактовку *Слова* как Логоса (не считая, конечно, проповедей и других произведений чисто богословского характера). Сакральное значение *слова* в памятниках литературы актуализируется именно в это время — на рубеже XIV—XV веков, в период так называемого «второго южнославянского влияния»,

---

[60] Там же С. 11 Ср в «Житии Сергия» « .да подасть ми слово въ отврьрвение усть моихъ (Житие Сергия Радонежского... С. 288)

[61] Там же С 3

[62] Похвальное слово Сергию Радонежскому написанное Епифанием Премудрым в 1412 году / *Клосс Б. М.* Избранные труды М , 1998 Т. 1 С 272

которое, как показано Б. А. Успенским, было на самом деле «связано с ориентацией на греч. культуру», «возрождением православной духовности»[63].

Возвращаясь к анализу рассматриваемых текстов, нельзя не заметить, что *дар слова*, только что звучавший в высоком Божественном смысле, через несколько строк конкретизируется и *слову* дается характеристика в терминах, можно сказать, «профессиональных» для книжника: «Да ми подасть слово твердо, разумно и пространно...» Как о владеющем *словом*, «слово плодящем» пишет он о себе в «Плаче инока списывающего»: «Да и азъ многогрѣшныи и неразумныи, последуя словесемъ похвалении твоихъ, *слово* плетущи и *слово* плодящи, и *словомъ* почтити мнящи, и от *словес* похваление събираа, и приобретаа, и приплѣтаа, пакы глаголя: что еще тя нареку...»[64]

Интересно также, что *дар слова*, по Епифанию, не взаимосвязан однозначно с добродетелью. Он разделяет добродетель и словесное искусство. Это очевидно из покаянного монолога, где он, условно говоря, противопоставляет *слово* и *дело*: «Горе мнѣ, глаголющу и не творящу, учащу и не чюющу, но бесплоднаа, увы мнѣ, явихся смоковница, листвие токмо едино имѣю, листы книжное токмо обращаю, и листвиемь книжнымь

---

[63] *Успенскии Б. А.* История русского литературного языка (XI—XVII вв) Munchen, 1987 С. 189 Вопрос о втором южнославянском влиянии остается на сегодняшний день спорным Например, такое влияние в отношении орфографии и графики текстов XIV века ставится под сомне ние в работе Л П. Жуковской (*Жуковская Л П* О южнославянском влиянии XIV—XV вв // Язык и письменность среднеболгарского пернода М., 1982 С 26—59) Важную роль как показывает Б А Успенский сыграли в этих процессах интернациональные православные культур ные центры — Афон и Константинополь (см *Успенскии Б А* История русского литературно го языка .. С 184—188, а также *Кусков В В* Роль Афона в развитии культуры Древней Руси XI—XVII вв // Культура славян и Русь М 1998 С 239—240, *Вздорн в Г И* Роль славянских монастырей Константинополя и Афона в развитии книгописания и художественного оформления русских рукописей на рубеже XIV—XV вв // ТОДРЛ Л , 1968 Т 23 С. 172)

[64] Житие св Стефана. С 106 Ср в Похвальном слове Сергию «Что же много глаголю и глаголя не престаю умножая рѣчь ра ростираа глаголы и продолжаа слово не могыи по досто анию написати житиа обраго господина и святого старца не м гыи по подобию нарещи или по хвалити достоино? (Похвальное сл во Се гию Рад I еж кому .. С 275)

писаньемь, токмо хвалюся, а плода добродѣтели не имѣю...»[65] Несомненно, что это еще один шаг в профессионализации авторского самосознания.

В «Житии Сергия Радонежского» сам подход Епифания к жизнеописанию преподобного принципиально отличается от подавляющего большинства повествований о святых.

Это бросается в глаза уже в начальных главах «Жития». Епифаний начинает повествование не столько о восхождении от праведности к святости, сколько о жизни как чуде. Так, например, он не просто говорит о благочестивых родителях преподобного, но всячески заостряет внимание на этом как на Божественном произволении: «Не попусти бо Богъ, иже таковому дѣтищу въсиати хотящу, да родится от родителю неправедну»[66]. Здесь же звучит мысль, определившая пафос всех начальных глав «Жития»: о предначертании свыше, миссии Сергия.

Большинство святых в агиографических произведениях сами делают свой выбор и идут к святости через искушения, не сразу определяя свой путь. Сергий же дарован Богом «многым людем на успѣх, на спасение же и на пльзу...»[67], и поэтому большая часть первой главы посвящена описанию знамений, явленных Богом до рождения младенца и после его рождения. Знамения настраивают мать на особое отношение к будущему ребенку, она постится, и родители еще до появления младенца решают «привести его и вдати благыхъ подателю Богу, яко же древле Анна пророчица, мати Самоиля пророка»[68]. «Проразумел» и священник, крестивший ребенка, что «съсуду избранну быти младенцу»[69].

---

[65] Там же. С. 111.
[66] Житие Сергия Радонежского... С. 290
[67] Там же.
[68] Там же.
[69] Там же. С. 292.

ния и таким образом утверждает пришествие на Русскую землю избранного Богом постника, святого служителя Господа. Знамения эти, говорит автор «Жития», «предпутие есть послѣди будущим»[70].

Далее Епифаний приводит столь пространный перечень известных ему чудесных явлений, ознаменовавших приход богоизбранных младенцев, что вынужден прибегнуть к самооправданию за отступление: «И никто же да не зазрит ми грубости моей, яко о сем продлъживщу ми слово: и еже от прочихъ святых от житиа ихъ въспоминая, и приводя свидѣтельства на извѣщение, и приуподобляа, къ подлежащей повѣсти чюднаго сего мужа чюдны и вещи сказаются»[71].

Наконец, целая глава посвящена чудесному научению ребенка грамоте от ангела. Из уст старца-ангела впервые звучит в «Житии» «обитель святыя Троица» — как предречение отроку.

Таким образом, в этих главах автор не столько повествует, сколько утверждает Божественность миссии Сергия на Русской земле.

Эта мысль не теряется и в дальнейшем повествовании. Сказанное о себе знает сам Сергий, помнят о его избранности и все окружающие.

Стефан напоминает Сергию слова родителей: «Блюди, блюди, чадо! И не наше еси чадо, но Божие дание: елма же Богъ избра тебе, еще суща въ утробѣ матернѣ носима, и прознамена о тебѣ и преже рожениа твоего...»[72]

Так же ведет себя и постригший Сергия игумен Митрофан, когда тот просит поучить его, как быть иноком: «Или мя, рече, въпрашаеши, его же ты не невѣси нас не хужѣ, о честнаа главо!.. Господь Богъ, иже преже избравый тя, сице да ущедрит

[70] Там же.
[71] Там же С 297
[72] Там же. С. 307.

тя, да вразумит тя, да научить тя, и радости духовныа да исплънит тя»[73]. «Богъ възвавый от утроби матере твоея, — говорит Сергию епископ Афанасий, — яже и от многых слышах о тебѣ, да будеши отселе ты отець и игуменъ братии, Богомъ събранѣй въ обители святыа Троица»[74].

О миссии Сергия знает не только Бог, но догадывается и дьявол: «Хотяше бо диаволъ, — говорит Епифаний, — прогнати преподобнаго Сергиа от мѣста того, завидя спасению нашему, купьно же и бояся, да никако пустое то мѣсто въздвигнет Божиею благодатию, и монастырь възградит възмогъ своим терпѣниемь...»[75]

Наконец, и сам Сергий говорит о себе инокам: «...Оставите мя Богу, и тъй, яко же въсхощет, и сътворит о мнѣ»[76].

В предначертанной Сергию миссии Епифаний акцентирует два основных момента: уже упомянутую идею служения Троице и спасение «многих». Эту вторую задачу Сергия Епифаний подчеркивает, например, повествуя о том, как к Сергию приходят желающие постричься: «Се же бысть строениемь и промышлениемъ всесилнаго милосердаго Господа Бога, яко хощет не единому Сергию жити въ пустыни сей, но множайшии братии, яко же рече Павелъ апостолъ: "не ищи своеа пользы единого, но многых, да ся спасуть"»[77]. На то же указывают Сергию монахи, угрожая, что уйдут из монастыря, нарушат обет и будут побеждены дьяволом, если тот не примет игуменства: «Ты же отвѣт въздаси пред необиновенным судиею Вседръжителем Богом»[78].

Все это придает жизни и подвизанию Сергия особую значительность. Подобно библейским пророкам, он служит Пославшему его. И неспешное последовательное и подробное раз-

[73] Там же С. 312.
[74] Там же С. 325.
[75] Там же С. 315.
[76] Там же С 323
[77] Там же С. 318.
[78] Там же С. 324.

ворачивание деяний Сергия под пером Епифания приобретает характер почти что приобщения к некоему таинству, вызывая у читателя целый комплекс соответствующих переживаний.

Неоднократно отмечая любовь Стефана к философии и книжной премудрости, Епифаний не скрывает и своих к ним пристрастий. Это очевидно из его пространных рассуждений, глубокого знания Писания и прямых высказываний о себе. Так, в том же «Житии Стефана» он говорит, что «спирахся» со Стефаном «о слове етерѣ, или о коемождо стисе или строцѣ»[79]. По-видимому, книжная премудрость — это то, что в первую очередь сближало Епифания со Стефаном. Подчеркивая ученость Стефана, он демонстрирует и свою, пространно рассуждая о различных азбуках, уклоняясь в этногеографический трактат о Пермской земле, где приводит даже наиболее оптимальный маршрут «хотящему шествовати в Пермьскую землю»[80], и т. п.

Что же касается более конкретных предположений о философских взглядах Епифания, то едва ли правильно было бы углубляться в эту проблему — в силу недостатка реального материала. Так, в отношении его приверженности исихазму логическая цепочка: стиль «плетения словес» — Тырновская школа — Евфимий Тырновский как ученик исихаста Феодосия Тырновского — не может служить достаточным основанием для каких-либо выводов. Подобная ярко выраженная украшенность стиля, как показывает М. И. Мулич, в Сербии возникла за 100 лет до Тырновской реформы[81].

Молчание, крайняя аскеза, присущие исихазму, никак не согласуются с эмоциональностью, многословием и изыскан-

---

[79] Житие св Стефана .. С 100

[80] Там же С. 9.

Мулич М И Сербские агиографы XIII—XIV вв и особенности их стиля // ТОДРЛ Л 1968 Т 23 С 127—142 Что же касается самои реформы, то ее лингвистическии (т е основнои) аспект ставится под сомнение в работе И Талева

ностью стиля, наиболее ярким представителем которого стал на Руси Епифаний Премудрый. Гуманистическая направленность Епифаниевых «Житий», склонность к энциклопедизму самого автора никак не коррелируют с индивидуалистической устремленностью исихазма[82].

Доказательствам же, которые традиционно приводятся для подтверждения исихазма Сергия (и Епифания), нетрудно привести контраргументы. Так, например, А. И. Клибанов говорит, что «Житие Сергия Радонежского» «выдержано в духе онтологических и гносеологических представлений исихазма, и притом специфическими средствами его терминологии»[83]: изображаются молчаливые, «умные» молитвы и используются выражения типа «ужасание», «услаждение сердца», «слезы теплые», «трепет душевный», «душевная радость»[84] и т. п. Тем не менее, ни при изображении молящегося старца, ни самого Сергия нет никаких указаний, что они молятся молча. О старце сказано, что он «по молитвѣ *рече*: аминь»[85]. Также и о Сергии: «И елико же дѣаше, псаломь *въ устѣх* его всегда бѣаше...»[86]

Что же касается «специальных исихастских терминов», то их можно найти в канонах, акафистах, молитвах. Так, в Молитве 5-й к Пресвятой Богородице по святом причащении встречаем: «...даждь ми умиление и сокрушение в сердце моем... И подаждь ми слезы покаяния...» То же в икосе II акафиста

[82] Подробно концепция, отрицающая существенное влияние исихазма на умонастроение Руси XIV века и представляющаяся наиболее убедительной, дана в работе А. Е. Петрова *Петров А. Е.* Византийский исихазм и традиции русского православия в XIV столетии // Древняя Русь. Пересечение традиций. М., 1997. С. 395—419. Отрицается оно и в работах Х. Бирнбаума (*Birnbaum H.* The Balkan Slavic Component of Medieval Russian Culture // Medieval Russian Culture. Berkeley, 1984. P. 20) и Н. И. Прокофьева (*Прокофьев Н.И.* Нравственно эстетические искания в литературе эпохи Куликовской битвы // Литература Древней Руси: Сб. научных трудов. М., 1983. С. 3—18).

[83] *Клибанов А. И.* К характеристике мировоззрения Андрея Рублева // Андрей Рублев и его эпоха. М., 1971. С. 80.

[84] Там же. С. 82.

[85] Житие Сергия Радонежского... С. 299.

[86] Там же. С. 321.

Иисусу Сладчайшему: «мене темныя зеницы душевныя просвети». Точно также малопоказательно наличие образов, связанных со светом и световыми явлениями. В. А. Грихин отмечает, что все эти «светоносные» явления описываются во II икосе акафистов, который «посвящается «светозарной» деятельности Христа, Богоматери или какого-нибудь святого»[87]. Особенно ярко эта образность представлена в акафисте святителю Николаю: «Светозарную лучу во мраце жития сущем неугасимую, видим тя, Богом избранне отче Николае: с невещественными бо ангельскими светы беседуеши о несозданном Троическом Свете». Кроме того, крайние догматические школы, аскеза сами по себе неплодотворны для творческих открытий. По мнению В. Н. Лазарева, «исихазм не принес с собой обновления религиозной жизни и лишь способствовал окончательному закреплению старых догматических религиозных положений. В силу этого на его почве и не создалось ни одного подлинно большого произведения искусства»[88].

С не меньшей вероятностью и Епифания, и Стефана можно причислить к последователям варлаамитов — учитывая их тенденцию к энциклопедизму, увлечению «внешней философией» и т. д.[89] Византийские гуманисты увлекались античной риторикой, а, как отмечает Г. М. Прохоров, риторические конструкции в «Житии Стефана» восходят «к античному приему «Горгиевой схемы»[90].

Не отрицая определенную близость риторического стиля Епифания и агиографических сочинений Евфимия Тырновского, Л. А. Дмитриев[91] наглядно показал и их отличия. Эти отличия касаются в том числе и авторского подхода к созданию

---

[87] *Грихин В. А* Проблемы стиля древнерусской агиографии XIV—XV вв М , 1974 С. 40.
[88] *Лазарев В Н* История византийской живописи М 1947. Т. 1 С 225.
[89] См.: *Бычков В В* Малая история византийской эстетики. Киев, 1991 С. 334—336
[90] *Прохоров Г. М.* Епифаний Премудрый // Словарь книжников и книжности Древней Руси Вып 2. Ч 1 Л., 1988. С. 212—213
[91] *Дмитриев Л. А* Нерешенные вопросы происхождения и истории экспрессивно-эмоционального стиля XV в // ТОДРЛ М , Л., 1964 Т 20 С 72

жития. Исследователь отметил, что Епифаний «подходил к своим творениям не как к текстам церковно-служебного назначения», а стремился «изложить все, что он считает нужным сказать о восхваляемом им святом»[92]. Поэтому, в частности, жития, написанные Епифанием Премудрым, значительно пространней евфимиевских. Таким образом, Епифаний как автор в подходе к своим произведениям более независим от внешних требований, следуя своему замыслу и поставленным целям[93].

Другое важное замечание Л. А. Дмитриева связано с высказываниями авторов «о себе и задачах своего труда, о истории труда»[94]. Исследователь показывает, что авторское вступление у Евфимия представляет собой «риторическое рассуждение, скорее общефилософского характера, чем конкретное сообщение о себе самом»[95]. У Епифания же высказывания о себе и своем труде наряду с философскими рассуждениями содержат конкретный и личный материал.

Причину появления на Руси в этот период новых стилистических тенденций, по-видимому, надо искать не в идеологических влияниях, а в начавшихся процессах реформации церковной жизни. Конец XIV века — это период постепенного введения в обиход Иерусалимского церковного устава, более торжественного и украшенного, который приходил на смену Студийскому[96]. С греческого переводится целый ряд богослужебных книг, в том числе, возможно, и самим Киприаном (Псалтырь

---

[92] Там же С. 79.

[93] При этом надо учитывать очень верное замечание Д С Лихачева о «неточности замысла», которая «входит в самую суть произведения искусства» (*Лихачев Д* С Историческая поэтика русской литературы СПб , 1997 С 161) Цели, которые ставит перед собой писатель, нельзя рассматривать слишком прямолинейно, ибо творческий процесс включает не только сознательную, но и подсознательную составляющую

[94] *Дмитриев Л А* Нерешенные вопросы... С. 85

[95] Там же

[96] Таковы, например, ГИМ Син. № 328, Син № 329 Син № 330 Син. № 331 Син № 332, Увар № 646, Увар № 647, Увар. № 648, РГБ, Иос-Вол № 336 Рум № 445, Троиц № 239, Троиц № 240, РНБ Севост II № 27 (ерб ред) БАН, Археогр к м N 161 Арханг № Д 3, Тип № 45, НБКУ, Каз № 4634 и др

следованная, Служебник — в соответствии с требованиями нового Устава и др.). Как показано в работе И. Д. Мансветова[97], Иерусалимский устав замещал Студийский постепенно: послания Киприана в Новгород и Псков с разъяснениями отдельных чинов богослужения подтверждают, что духовенство этих городов уже имело дело с церковной реформой.

Очевидно, что к украшенности, орнаментальности стиля Епифаний стремится вполне осознанно. Сам термин «плетение словес», возможно, результат заимствования Епифания из греческих[98] или сербских произведений[99]. Говоря о себе, он вновь и вновь употребляет это выражение. В уже процитированном фрагменте Епифаний использует эти слова дважды: «Да и азъ многогрѣшныи и неразумныи... *слово плетущи* и слово плодящи, и словом почтити мнящи, и от *словес* похваление събираа, и приобрѣтаа, и *приплѣтаа*, покы глаголя: что еще тя нареку...»[100] Ранее он сетует, что не научился «*плетениа* риторьска»[101]. Говорит, что «любы его влечеть мя на похваление и на *плетение словесъ*»[102]. То же слово венчает типично епифаниевскую риторическую конструкцию: «Но что тя нареку, о епископе, или что тя именую, или чим тя призову, и како тя провѣщаю, или чим тя мѣню, или что ти приглашу, како похвалю, како почту, како ублажю, како разложу, и како хвалу ти *съплету*?»[103]

---

[97] *Мансветов И Д* Церковныи устав, его образование и судьба в греческой и русской церкви М, 1885 С 269—280 См *также*: *Клосс Б М* Избранные труды Т 1 Житие Сергия Радонежского М, 1998 С. 46—47.

[98] Так, например, перевел Феодора Метохита В В Бычков

«Многообразно-искусные мужи в словесном плетеньи,
Мог бы сказать я, изящество в речи как душу вдыхают »

(*Бычков В. В* Малая история византийскои эстетики С 337)

[99] *Мулич М И* Сербские агиографы... С 141—142

[100] Житие св Стефана... С 106

[101] Там же С. 2

[102] Там же С. 111

[103] Там же С 102

О самом «плетении словес» в научной литературе написано много, и подробный анализ этого феномена в контексте данной работы не представляется уместным. Остановлюсь лишь на одном, очень важном для последней части «Жития», периоде Епифания. Этот текст непосредственно следует за процитированным выше фрагментом и начинается со слов: «Тем же, что тя нареку — пророка ли, яко пророческаа проречениа протолковалъ еси...»[104] и т. д. Перечисляя все известные ему виды христианских подвигов, он последовательно «примеряет» на Стефана каждый из них: «законодавца» (или «законоположника»), «крестителя», «проповедника», «евангелиста», «святителя», «учителя», «страстотерпца», «отца», «исповедника».

Еще в «Житии Михаила Ярославича» говорится о двух путях достижения «горнего Иерусалима»: одни «отложше плотскую немощь, постом и молитвами в пустынях и в горах, в пещерах изнуряюще тело свое...», другие «тело свое предаша на поругание узам, и темницам, и ранам, конечное, кровь свою проливающе, въсприимаху царство небесное и венец неувядаемый»[105]. Таким образом, автор «Жития» формулирует два типа святости. Однако развитие и усложнение агиографического жанра (в том числе и умножение его подвидов) отражались и на авторском самосознании агиографа: классификация видов святости Епифания гораздо более подробна. И хотя автор «Жития Стефана» доказывает, что пермский епископ достоин всех перечисленных уподоблений, он останавливается на единственно верной характеристике своего героя, называя его исповедником.

Таким образом, поиск нужного *слова* не остается самодовлеющим процессом, а венчается его нахождением. Именно «исповедниками» называют святых, подобных Стефану, и сегодня, а жития миссионеров — «исповедническими».

---

[104] Там же.

[105] *Охотникова В И.* Пространная редакция повести о Михаиле Тверском // Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского Дома Л., 1985. С. 17.

Слово-Логос связано в сознании Епифания с понятием истины. Обращаясь с молитвой ко Христу, агиограф просит: «...соблюди его во имя Твое и святи его въ *истинну* Твою, *слово* Твое *истина* есть»[106]. Поэтому нет сомнения, что многословие, «перебирание» семантически близких слов означают не просто блуждание вокруг сути, а являются поиском истинного *Слова*, имманентного существу.

Поиск *слова-имени* для Епифания никогда не теряет содержательной цели. Как бы многословен ни был агиограф, все перечисления не синонимичны, а дают возможность увидеть многогранность объекта, подчеркнуть какую-либо из его характеристик. Так, после развернутой системы уподоблений, о которой говорилось выше, Епифаний восклицает: «Что еще тя нареку?», — и начинает длинный ряд именований: «вожа заблуждьшимъ, обрѣтателя погыбшимъ, наставника прелщенымъ, руководителя умом ослѣпленымъ, чистителя оскверненымъ...» и т. д. «Многа имена твоя, о епископе, много именитство стяжалъ еси... Да что еще прочее нареку, что еще требуеши именовании, что еще не стало на похваление прочихъ наречении твоихъ»,[107] — продолжает он, акцентируя внимание на поиске «имени», вернее, «имен» Стефана. Характерно, что через несколько страниц автор вдруг вспоминает, что не назвал всех «имен»: «Охъ моего сѣтовнаго невычения, и скудопамятства! Почто забыхъ еще наречи его свѣтилника, яко освѣти люди омраченыя мракотою кумирослужениа...»[108]

Многочисленные высказывания Епифания о «грубости» его слога, «неблагопотребности» и «нестройности» подбираемых им слов приводит В. В. Бычкова к выводу, что агиограф выражает «сомнение в безграничных выразительных возможно-

---

[106] Житие св Стефана... С. 105
[107] Там же С 106.
[108] Там же С 108

стях человеческого слова»[109]. Тем не менее, постоянно подчеркиваемая неудовлетворенность своим сочинением не означает, что истинное слово не может быть найдено. Например, в конце «Жития» Епифаний пишет: «Но аще и не гораздо написана быша нѣкая, но обаче возможно есть нѣкоему добрѣишему и мудрѣишему о Господе построити сиа и добрѣ починити я, не удобрена удобрити, и неустроенаа построити, и неухыщреная ухитрити, и несвершеная наконцати...»[110] Стало быть, речь идет лишь о трудности нахождения адекватного, достойного Стефана слова и именования. То же говорит Епифаний и в отношении живописи — словами Феофана Грека. «Не мощно есть, — говорит Феофан в ответ на просьбу изобразить Константинопольскую Софию, — ни тебе улучити, ни мне написати; но обаче докуки твоея ради мало нечто аки от части вписую ти, и то же не яко от части, но яко от сотыя части, аки от многа мало, да от сего маловиднаго изображеннаго пишемаго нами и прочая большая имаши навыцати и разумети»[111]. Предмет, который, по словам Феофана Грека, невозможно выразить рисунком, безусловно, уникальный, но все же рукотворный храм. Стало быть, «невозможность» лишь художественный прием, преувеличение, призванное будить воображение читающего и создать убеждение в грандиозности и высоте предмета.

Наличие эстетического сознания, эстетических целей у Епифания Премудрого как писателя практически признано в современной науке. Так, Д. С. Лихачев пишет об авторах XIV—XV веков: «...необходимо признать, что они видели в своей писательской работе подлинное и сложное искусство, стремились извлечь из слов как можно больше внешних эффектов, виртуоз-

---

[109] *Бычков В В* Русская средневековая эстетика. М , 1991 С 218

[110] Житие св Стефана... С. 111.

[111] Письмо Епифания Премудрого к Кириллу Тверскому // Изборник М , 1969 С 400.

но играя словами, создавая разнообразные симметричные сочетания, вычурное "плетение словес", словесную "паутину"»[112]. И надо заметить, что художественные приемы применяются Епифанием не только на уровне тропов и стилистических конструкций, но и в плане использования оригинальных художественных ходов. Замечательна в этом смысле глава, которая называется «Плачь церкви пермьскиа, егда овдовев, и плакася по епископѣ си»[113]. Плач этот, неся в себе фольклорные традиции, интересен тем, что в нем церковь одушевляется и персонифицируется не только отвлеченно-символически. По-видимому, именно такое последовательное создание художественного образа называет Д. С. Лихачев «материальным воплощением символов»[114]. Церковь говорит о себе как о вдове епископа (символ, традиционный для христианской догматики), причем в заимствованных из псалмов текстах упоминает по отношению к себе такие «телесные» категории, как «сердце мое и плоть моя», «кости моя»[115].

Цитирование у Епифания Премудрого — это отдельная тема, которой неоднократно уделялось внимание в специальных исследованиях. В первую очередь надо отметить работы О. Ф. Коноваловой и Ф. Вигзелл[116]. Исследование О. Ф. Коноваловой касается цитат из апостольских Посланий, Ф. Вигзелл же анализирует цитирование различных библейских текстов. Статистический анализ цитат, проведенный Ф. Вигзелл, показывает, что из 340 цитат 158 составляют цитаты из Псалтыри.

---

[112] *Лихач в Д* С Поэтика литературы // Художественно эстетическая культура Древней Руси XI—XVII века М, 1996 С. 73

[113] Житие св Стефана... С 91

[114] *Лихачев Д* С Поэтика древнерусской литературы М, 1979 С 167

[115] Житие св Стефана... С 97

[116] *Wigz ll F* Цитаты из книг Священного Писания в сочинениях Епифания Премудрого // ТОДРЛ Л, 1971 Т 26 С 232—243, *К новалова О Ф* Конструктивное и стилистическое применение цитат в Житии Стефана Пермского написанном Епифанием Премудрым // Zeitschrift für Slawistik 1979 Bd 24 Heft 4 S 500—509

Однако не только статистика указывает на исключительную роль Псалтыри в стилистической структуре «Жития Стефана». Сам эмоциональный строй псалмов оказал безусловное влияние на формирование стиля «Жития Стефана». Именно поэтому строки псалмов органически вплетаются в текст Епифания.

Разумеется, у Епифания есть цитаты из Псалтыри, вводимые традиционными для цитирования оборотами. Они начинаются словами: «царь Давид рече», «по рекшему» и т. д. Однако и в этом случае цитирование очень свободно, ибо Епифаний редко использует одну строку из какого-либо псалма. Как правило, следует длинный эмоционально-панегирический период, соединяющий несколько фрагментов псалмов. Соединение же это настолько естественно, что не всегда сразу замечаешь компиляцию: «... и пророкъ Давидъ рече: помяну Бога и возвеселихся (Пс.76, 4), возверзи на Господа печаль свою, и тои тя препитаеть (Пс. 54, 23); вечеръ водворится плачь, а заутра радость (Пс. 29, 7); обратилъ еси плачь мои в радость мнѣ, растерза вретище мое препояся мя веселиемъ (Пс. 29, 12); радости моя избави мя от обишедших мя (Пс. 31, 7), яко о немъ возвеселится сердце наше (Пс. 32, 21)»[117].

Для другого типа цитат характерно отсутствие указания на источник при довольно точном цитировании: «Сего ради и сотвори со мною знамение во благо и да узрят ненавидящие мене и постыдятся, яко Ты, Господи, поможеши ми и утѣшил мя еси...»[118] (Пс. 85, 17).

Чаще же Епифаний свободно использует цитаты, ибо, как резонно предполагает Ф. Вигзелл, он приводил тексты псалмов по памяти.

---

[117] Житие св. Стефана... С. 96 —97.
[118] Там же. С. 52.

Наконец, встречаются парафразы, либо использование образности псалма в рамках оригинальных стилистических конструкций. Таким, например, представляется в «Житии» обличение Стефаном языческих кумиров: «Кумири ваши древо суще бездушно, дела рукъ человеческъ, уста имуть, и не глаголють, уши имуть, и не слышать, очи имуть, и не узрят, ноздри имут, и не обонять, руцѣ имут, и не осязают, нозѣ имуть, и не поидут, и не ходят, и не ступають ни с места, и не возгласят гортаньми своими, и не нюхают ноздрями свеми, ни жертвъ приносимых приимають, ни пиють, ни ядут; подобны имь да будуть творящии ся и вси надѣющеися на ня»[119], — так звучит это место у Епифания. В Псалтыри же находим: «Идоли языкъ сребро и злато дѣла рукъ человеческъ, уста имять и не глаголять, очи имять и не видять, уши имять и не слышуть. Нибо есть духа въ устѣх тѣих. Подобни им да будуть творящеи и въси надеящеися на ня» (Пс. 134, 16—17)[120]. Нет нужды доказывать, что Епифаний развил этот образ Псалтыри в духе присущей ему стилистической манеры, изобилующей симметрическими элементами.

Наконец, некоторые тексты не имеют прямых аналогий в Псалтыри, но общим строем и стилем напоминают славящие Бога псалмы: «Слава Богу о неизреченнѣмъ его дарѣ, иже обращаеть языки заблуждьшаа и погыбшая во спасение, иже обращаеть невѣрныя в вѣру, иже приводитъ к собѣ некрещеныя въ крещение!»[121]

Понятие «своего» и «чужого» текста у Епифания (как и у его предшественников) не имеет четкого разграничения не только в отношении Псалтыри. В науке отмечалось, что Епифаний следовал традиции Нестора в построении своих произведений, особенно это очевидно в «Житии Сергия Радонежского».

---

[119] Там же С. 28—29.
[120] РГБ, Троиц № 309 (Псалтырь). Л. 137.
[121] Житие св Стефана... С. 63

Зависимо от несторовского «Жития Феодосия» описание обычая Сергия обходить вечером кельи, а утром «притчами» добиваться раскаянья от тех, кто был замечен в неподобающем поведении. То же можно сказать о чудесном пополнении запасов, которые накануне истощаются, и др. Однако Епифаний допускает и прямые заимствования — не только во вступлении и заключении, где преобладают топосы, но и в повествовательных частях произведения. Например, рассказывая о Пермской земле до прихода Стефана, Епифаний использует фрагмент из «Чтения о житии и погублении Бориса и Глеба», относящийся к Русской земле:

Нестор:	Епифаний:
«...не убо бѣ слышала <Русская земля — *Е. К.*> ни отъ кого же слово о Господѣе нашемь Исусѣ Христѣ, не бѣша бо ни апостолы ходили к нимъ, никто же бо имъ проповѣдалъ слова Божия»[122].	«Ни от кого же бо бяху слышали слова, да бы имъ кто проповѣдалъ Господа нашего Иисус Христа. Не бяху бо ни апостоли заходили к нимъ, или учители, или проповѣдатели, и никтож имъ благовѣстилъ слова Божиа...»[123]

Это, разумеется, не единственный пример[124]. И новаторство Епифания не следует преувеличивать. Безусловно, Епифаний сознавал, что писание книжное — его призвание, и в этом он достиг немалых высот. Но, как уже отмечалось, субъектив-

[122] Чтение о житии и погублении Бориса и Глеба // Памятники древнерусской литературы Пгр, 1916 С 3.
[123] Житие св Стефана .. С 10
[124] Епифаний использовал сюжетные заимствования и повторяющиеся мотивы, как, например младенец, отказывающийся от молока матери в среду и в пятницу, прирученный зверь и др

ная установка на мастерскую изысканность, а не на оригинальность, характерная для древнерусской литературы в целом, в творчестве Епифания проявила себя особенно отчетливо.

Не отказываясь от слова «мастер», достаточно близко передающего авторское самосознание древнерусского книжника, надо лишь иметь в виду, что оно определяет, насколько мы можем судить, лишь осознанную сторону творчества того же Епифания. Ибо все его «эстетические» рассуждения вращаются вокруг того, *как похвалить, именовать, кому уподобить* святого. Новаторство же его в содержательной стороне житий и их композиционном построении самим Епифанием никак не заявляется. Однако это не значит, что оно не было замечено современниками. Не случайно, думается, для переделки «Жития Сергия» был приглашен Пахомий Серб. И это несмотря на то, что сам Епифаний был признанным авторитетом — «Премудрым». К сожалению, кроме того, что «Житие» было сокращено и тем самым приближено к требованиям «четьего обихода», о сути переделки Пахомием судить трудно. Тем не менее, сохранившаяся неизменной первая половина «Жития»[125] в полной мере демонстрирует, как было показано выше, необычность подхода Епифания к повествованию о жизни святого.

Казалось бы, сформулированным выводам противоречит рассказ Епифания о Феофане Греке. Ведь он с восторгом говорит о том, что Феофан не взирает на образцы, как это делают другие, которые «недоумения наполнишася присно приницающе, очима метуще семо и овамо, не толма образующе шарми, елико нудяхуся на образ часто взирающе»[126]. Тем не менее, и Феофана Грека Епифаний восхваляет как *мастера* несравненно

См Кириллин В М Епифаний Премудрый как агиограф Сергия Радонежского проблема авторства // Герменевтика древнерусскои литературы Сб 7 Ч 2 М 1994 С 264—275 *Клосс Б М* Житие Сергия Радонеж кого / Избранные труды Т 1 М , 1998 С 155—159)

Письмо Епифания Премудрого... С 398

6 — 206

высокого класса: он пишет с легкостью, которая дается лишь виртуозам. Он не смотрит на образцы, ибо этот этап для него далеко позади. При этом нигде Епифаний не говорит, что Феофан удаляется от установленной иконографии и традиционных принципов работы живописцев.

В отличие от «творца», «мастер» учится у старших или своих предшественников не только азам профессии, но и определенным приемам, набор которых вполне законно и составляет его собственный арсенал. Так было в зодчестве, ремесле, живописи. Так, по-видимому, было и в литературе[127]. Косвенным подтверждением этому может служить повторение Епифанием себя самого. Во вступлении к «Житию Стефана»: «Пишет же и великыи Василеи в поучении своемъ, глаголя: буди ревнитель право живущим, и сихъ имена и житиа, и дѣлеса напиши на своемъ сердцы»[128]. В «Житии Сергия»: «Пишет же и Великий Василеи: "Буди ревнитель право живущимъ, и сих житие и дѣание пиши на сердце своемь"»[129]. Одну и ту же библейскую цитату приводит Епифаний во вступлении к «Житию Стефана» и в «Похвале Сергию». В «Житии Стефана»: «яко же рече Святое Писание: вопроси отца твоего и възвѣстит тебѣ, и старцы твои рекут тебѣ»[130]. В «Похвале Сергию»: «яко же въ Святом Писании речеся: «Въпроси, — рече, — отца твоего, и възвѣстит тебѣ, старца твоя, и рекут тебѣ"»[131]. Здесь же встречается совпадение текстов «Жития» и «Похвалы Сергию»: «Тайна бо царева лѣпо есть таити, а дѣла Божиа проповѣдати добро есть и полезно» (в «Житии»[132]); «Тайну цареву добро

[127] Хотя у нас нет материала для доказательства, что древнерусский книжник проходил обучение литературному творчеству в буквальном смысле слова, он так или иначе наряду с общим образованием должен был учиться «книжному делу» — в самом широком смысле.

[128] Житие св. Стефана... С. 1

[129] Житие Сергия Радонежского... С. 287.

[130] Житие св Стефана... С. 2.

[131] Похвальное слово Сергию Радонежскому... С. 275

[132] Житие Сергия Радонежского... С. 287

есть хранити, а дѣла Божиа проповѣдати преславно есть...» (в «Похвале»[133]).

С другой стороны, авторское самосознание Епифания допускало такой уровень внутренней свободы, что книжник мог углубляться не только в ученые рассуждения о землях и азбуках, но и, как это было в «Житии Сергия», в экскурсы историко-политического характера: например, пространное отступление о политике Москвы в отношении Ростова и последствиях этой политики, в котором Епифаний приводит множество имен и сюжетов, не связанных с основным повествованием.

Таким образом, с развитием и распространением на Руси агиографии как жанра, который типологически в XIV—XV веках мог опираться уже не только на византийскую и южнославянскую традиции, но и на свою собственную, имевшую ряд особенностей, развивалось и авторское самосознание древнерусского книжника.

Авторы агиографических произведений демонстрируют осознание различных типов святости и, соответственно, различных типов житий, которые разнятся и морфологически, и системой уподоблений.

Епифаний Премудрый, как яркая творческая личность и носитель нового стиля «плетения словес», большое внимание уделяет эстетической стороне своего труда, ставя перед собой цели не только полно и адекватно представить жизнь и подвиг святого, но и найти нужное *слово*, имя, определить его «место» в сонме святых и их подвигов, по достоинству «сплести» ему хвалу.

---

[133] Похвальное слово Сергию Радонежскому... С 271 Текст этот также встречается в «Житии Марии Египетской» На повторение в произведениях Епифания одних и тех же цитат указывалось в исследованиях, посвященных «Житию Сергия (напр. *Кириллин В М*. Епифаний Премудрый как агиограф Сергия Радонежского... С. 270—272, *Клосс Б М* Житие Сергия Радонежского... С. 156—158).

2. «Слово похвальное» инока Фомы

«Слово похвальное благоверному и великому князю Борису Александровичу» инока Фомы — памятник малоизученный. В прошлом веке сразу после его опубликования ему были посвящены работы Н. П. Лихачева (первого издателя памятника), А. А. Шахматова, И. А. Виноградова, М. В. Рубцова[1].

Позже «Слово» привлекалось к исследованиям А. Н. Поповым, И. Н. Серебрянским, Я. С. Лурье, М. А. Ильиным, М. Н. Сперанским, Н. Н. Ворониным, Е. Л. Конявской[2] и др.

Одним из первых вопросов, вызвавших научный интерес, был вопрос об авторе «Слова похвального». Учитывая, что речь в «Слове похвальном» идет и о тверском посольстве на Флорентийский собор, исследователи пытались определить, являлся ли Фома—автор «Слова» тем самым Фомой-послом, о котором говорится как в «Слове похвальном», так и в других источниках, содержащих сведения об этом соборе.

Отождествлять Фому-посла с Фомой-иноком были склонны тверские исследователи И. А. Виноградов и М. В. Рубцов. Большинство же ученых отрицают это тождество или счи-

---

[1] *Лихачев Н. П.* Предисловие // Инока Фомы слово похвальное о благоверном великом князе Борисе Александровиче / Сообщение Н. П. Лихачева СПб., 1908. С. I—LX; *Шахматов А. А.* Отзыв об издании Н. П. Лихачева «Инока Фомы слово похвальное о благоверном великом князе Борисе Александровиче». СПб., 1909, *Виноградов И. А* Новые данные по истории Тверского княжества. Тверь, 1908; *Рубцов М. В* О вновь открытом памятнике тверской письменности. Тверь, 1911

[2] *Попов А Н.* Обзор полемических сочинений против латинян М., 1875 С. 360—395, *Серебрянский И. Н* Древнерусские княжеские жития. М., 1815 С. 248—249, *Лурье Я. С.* Роль Твери в создании Русского национального государства // Учен зап ЛГУ. 1939 Сер ист наук Сер 36 Вып 3 С. 85—109, *Ильин М А.* Тверская литература XV века как исторический источник // Труды историко-арх. ин-та Т III Каф ист СССР. 1948 С 30—46, *Сперанский М Н.* Из истории русско-славянских литературных связей М , 1960 С 160—197, *Воронин Н. Н.* Зодчество Северо-Восточной Руси XII—XV веков. М , 1862 Т. 2 С 417—421, *Конявская Е. Л* Книжная культура Твери XIV—XV веков // Русская речь 1984 № 5 С. 108—109.

тают этот вопрос нерешенным[3]. В «Слове похвальном» о Фоме-после говорится в 3-м лице, но за одним исключением. О встрече с папой автор рассказывает в 1-м лице: «И ту наехалъ есми папу римьскаго Евгениа, и святого царя цариградскаго Иоанна, и вселеньскаго патриарха Иосифа, и весь святый вселеньский съборъ»[4]. В следующей же фразе уже опять — «Фома»: «А с патриархом было митрополитовъ 22. И Фома же, посолъ великаго князя Бориса Александровичя, подаде царю писание и еже име в руцѣ своей»[5]. Обо всем дальнейшем инок Фома пишет подробно, детально представляет маршрут следования посольства от Твери до «Флорензы». Это могло бы свидетельствовать, что пишет очевидец. Однако в заключении рассказа о посольстве автор говорит, что «речи» на соборе записывались и были принесены на Русь. «И мы же почтохомъ такова писаниая...»[6], — добавляет он.

Возможно, конечно, что инок Фома входил в состав посольства боярина Фомы Матвеевича. В «Слове» есть прямое свидетельство, что тот ехал не один: «И прочее все и извѣститися от наших посланныхъ и о всемъ»[7], — пишет Борис Александрович императору Иоанну. Кроме того, кому-то боярин Фома «повелѣ писати» слова митрополитов. Однако это не более чем допущение.

Анализировали исследователи и структуру «Слова похвального». Одни считали его единым произведением, другие — соединением нескольких «слов». Н. П. Лихачев руководствовался тем делением, которое сохранилось в самом тексте, т. е. тремя заголовками, разделившими произведение на 4 части. А. А. Шахматов предложил деление на 6 частей, причем вос-

[3] См . *Понырко Н В* Фома // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 Ч 2 Л , 1989 С. 474—475

[4] ПАДР Вторая половина XV века М , 1982 С 272

Там же

Там же С. 278

Там же С 272

принимал памятник как совокупность шести самостоятельных «слов», написанных в разное время. Я. С. Лурье полагал, что «Слово» состоит из 5 частей, ставя под сомнение предположение Шахматова о том, что заключительные фразы рукописи были началом нового недописанного «Слова». Из пятичастной структуры «Слова» исходили в своем анализе памятника М. А. Ильин и М. Н. Сперанский. По всей вероятности, ту фразу, которую Н. П. Лихачев выделил как начало нового «слова», нет особенных оснований отделять от предыдущей. Здесь Фома, по-видимому, как и в других частях произведения, в качестве заключения слагает панегирик.

Относительно самостоятельности частей «Слова» Я. С. Лурье не соглашается с Шахматовым: «Весьма вероятно, — пишет он, — что отдельные части "Слова" действительно восходят к различным, прежде написанным сочинениям Фомы... Между тем, не может быть никакого сомнения, что дошедшее до нас "Слово" содержит не механическое соединение различных произведений, а обработанный материал»[8]. Эта мысль представляется правомерной, тем более что о единстве замысла свидетельствует сходство в построении частей «Слова похвального»: в каждом присутствуют панегирические вступление и заключение.

Д. С. Лихачев считал «Слово похвальное» триптихом. «Первое произведение... — по словам ученого, — восхваляет Бориса в традициях похвальных слов святым. Во втором произведении... найдены уже, помимо житийных, какие-то особые светские приемы восхваления. Третье произведение... представляет собой не просто похвальное слово, а "похвальную историю" его царствования, в которой явственно проступают черты будущей "Степенной книги" и "Летописца начала царства" XVI века»[9].

---

[8] *Лурье Я С* Роль Твери... С 88

[9] *Лихачев Д С* Литература исторических размышлений   ПЛДР Вторая половина XV века С 12—13

В качестве литературных источников и образцов «Слова похвального» исследователи отмечали наряду с Писанием и творениями Отцов Церкви, на которые ссылается сам автор, «Слово о Законе и Благодати», «Чтение» Нестора, «Слово» Кирилла Туровского, «Сказание о Мамаевом побоище», «Слово о житии и преставлении Дмитрия Ивановича» и др.

Идя в русле основных тенденций литературного процесса того времени, «Слово похвальное», тем не менее, существенно отличается от произведений Епифания Премудрого. Личное начало хотя и присутствует в произведении, но в нем нет эмоциональности, свойственной Епифанию. Фома говорит от себя, но при всей остроте мысли, интеллектуальной и риторической изобретательности, на «Слове похвальном» лежит налет холодной торжественности и рассудочности. Политический заказ слишком очевиден, чтобы предполагать у автора субъективный побудительный мотив.

Эпидейктическое красноречие, не связанное с агиографией или проповедью, не имело на Руси устойчивой традиции. Наиболее близким по характеру и целям, преследовавшимся автором, «Слову похвальному» инока Фомы было «Слово о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича». Однако «Слово о житии» теснее связано с агиографической традицией, чем «Слово» инока Фомы.

Автор «Слова о житии» стремится следовать житийной композиционной схеме, повторяющейся обычно и в похвале. «Слово» начинается с рождения князя, затем следует детство, отрочество и т. д. Панегирический пафос в «Слове о житии» присутствует на равных с повествовательным началом.

Иное дело в «Слове похвальном» инока Фомы. В первую очередь, характерно, что похвала слагается живому князю. Повествование же играет в этом произведении вполне самостоятельную роль, а не служит иллюстрацией прославляемых доб-

родетелей и достойных деяний князя. Каждая из частей произведения посвящена рассказу о каком-либо событии из жизни князя, которое излагается последовательно и подробно: будь то Флорентийский собор, столкновение с Колычевым или строительство стены вокруг Феодорова монастыря. В высшей степени нетрадиционно и то, что «Слово похвальное» состоит из нескольких частей. В отличие от житий, которые часто делились на главы, похвала либо представляла собой цельное нерасчлененное произведение, либо являлась частью жития, вплетаясь в него так органично, что структурное выделение ее затруднительно.

В научной литературе неоднократно отмечалось, что публицистический пафос «Слова похвального» связан с утверждением идеала князя-самодержца и демонстрацией того, что Борис Александрович и является воплощением этого идеала. Позиция автора, как и следует в эпидейктической речи, определена заранее и лишена сомнений. О такого рода текстах Аристотель пишет: «Здесь оратор имеет дело с деяниями, признанными за неоспоримый факт; ему остается только облечь их величием и красотой»[10].

В «Слове похвальном» — там, где автор говорит от первого лица, — наблюдается не всегда объяснимое чередование форм множественного и единственного числа. Так, Фома часто говорит «мы», «нам», будто выступает от имени какого-то коллектива: «...И *нами* видимый и иже посреди *нас* не невидимо свѣтило великое — великий князь Борис Александровичь, и иже хвалимый и прославляемый от востока до иже и до запада, и како же *мы* и не возвеселимься...»[11]; «И мнози бо преже *нас* бывшю но желааху видѣти таковаго государя и яже *мы* видимъ, но не видѣша, но и слышати не сподобишася»[12] и др.

---

[10] *Аристотель* Риторика / Пер Н Платоновой// Античные риторики М., 1978 С. 47
[11] ПЛДР· Вторая половина XV века С 268
[12] Там же. С 284

Вместе с тем, автор «Слова» периодически открыто обращается к аудитории и здесь уже говорит «вы»: «Но хощу *вам* повѣдати...»; «Но и моля *вы*, да протягните ми своя слухи и способьствуйте ми истиннѣ»[13]; «Но способствуйте же ми и *вы*» [14].

Однако не меньше фраз и оборотов в «Слове похвальном» построено от имени автора с использованием личного местоимения в единственном числе: «и *азъ* же мню, тако есть уста великаго князя Бориса Александровича, сладъше меду и сота всѣм человекомъ»[15]; «И сия же *азъ* написахъ...»[16] Часто встречаются обороты типа «и мнѣ же мнѣтъ...», «и мнит ми ся...», «но о сем же ми мнится...» и т. п. Распространены и более категоричные формулы: «но реку же...», «въ истинну рку...», «нареку его...», «и изъявлю вамъ истинну».

Уловить закономерность, когда «азъ» переходит в «мы», трудно. Разумеется, использование «мы» вместо «азъ» распространено в ораторской прозе — как риторический прием. Однако далеко не всегда в «Слове» подобная мена укладывается в эти рамки. Например, «мы» употреблено в часто цитируемом тексте «Слова», подтверждающем близость автора к князю: «А мы же повсегда трапезе его съпричастници быхомъ и его здравиемъ в велицей тишинѣ пребываемъ, и какъ умолчимъ изрядные его добродетели». Объяснить «мы» здесь можно, скорее, взяв более широкий контекст. Становится понятно, что Фома имеет в виду сопоставление признания достоинств князя в далеких странах и среди соотечественников, тех, кто живет рядом с ним. «Дальние» принесли ему достойные похвалы, и Фома должен сделать то же как представитель «ближних». Тем не менее, в следующей фразе Фома говорит уже только от своего имени: «Тако же и азъ, почетшу онѣхъ отець похваления о вели-

[13] Там же
[14] Там же С 312
[15] Там же С 270
[16] Там же С 300

комъ князѣ Борисѣ, и да приведу посреди тоя похвалыи азъ похвалу великому князю Борису Александровичю»[17].

В целом же создается впечатление, что сам автор постоянно путается в этих «мы» и «азъ». Обращаясь к князю, говорит: «...И *нашеа* худости писаниа приими...», — и тут же: «Но понеже, господине, от дѣлъ твоихъ причту *приведох* ти». Далее: «Но и отселе ти *пою* пѣснь побѣдную...», — и снова: «...*надѣемься и мы* не забытнии познани тобою быти, и жаждуще от тебе милости, и яко же и елень воды»[18]. Отсутствие явной закономерности в замене «азъ» на «мы» не позволяет с определенностью классифицировать это явление как энналогу местоимения, которая, по словам А. А. Волкова, вычленяется только тогда, когда «последовательно проводится через все высказывание»[19].

Возможно, этот феномен можно объяснить следующими обстоятельствами. По-видимому, «Слово похвальное» было адресовано определенному кругу читателей или слушателей, представляющих собой — с точки зрения отношения их к князю, степени близости к нему — некое единство. Дважды он называет этот круг, включая в него и себя, «причастниками трапезе великого князя». Выделяет же себя Фома из этого круга только благодаря достаточно высокому уровню авторского самосознания. Иными словами, ментальность верноподданническая диктует ему необходимость осознавать себя внутри этой общности, а ментальность профессиональная (он неоднократно заявляет, что служит князю *словом*) заставляет подчеркивать свою заслугу в создании похвалы.

Подобное же противоречие наблюдается и в тексте, представляющем собой прямое обращение к читателям. «Но хо-

---

[17] Там же. С. 278.
[18] Там же. С. 284
[19] *Волков А. А.* Основы русской риторики. М., 1996 С. 296

щу вам повѣдати повѣсть дивну о великомъ князѣ Борисе Александровиче, и но и всяко бисера честнѣиши. Но и сотворите убо себѣ достойны бисеру приати, но послушайте истины», — призывает автор. А затем добавляет: «И нѣсть бо се еже вамъ невѣдомо, но посреди вас преддержана стоитъ»[20]. Так он то отождествляет этот круг с адресатом своего произведения, то отрицает это, подчеркивая, что пишет для будущих поколений.

Традиционная формула — «для новорожденных младенец» — своеобразно актуализируется и распространяется: «И сия же азъ написахъ не к вамъ, но вы бо добрѣ вѣдаете его и извѣстно знаете его, такового государя, и иже в земляхъ пресловущаго. Но вы бо моего писаниа не требуете, но понеже бо есте всегда с нимъ. Но написахъ сиа новорожнымъ младенцемъ, но да тии нѣкогда възрастуть, и възмужають, и доидуть в мѣру мужъства своего, и достигнут в разумъ свершенъ, и друг другу почетше наше писание, и възвистять княжение великого князя Бориса Александровича». После этого Фома приводит ту же цитату, которая неоднократно, хотя и в другом контексте, встречается у Епифания: «Въспроси отца своего, и възвѣстит ти, и старци и твои рекут тебѣ...»[21]

Надо сказать, что к мысли о том, что его непосредственная аудитория хорошо осведомлена о деяниях князя, Фома возвращается неоднократно.

От своей аудитории он может ожидать укора в пристрастности и необъективности. И он заранее отметает возможные упреки в том, что слагает похваление «по дару» или «по страсти». Для этого он вспоминает хвалебные речи митрополитов, которых никак нельзя упрекнуть в предвзятости. Предвосхищает он и подозрения в недостоверности и даже во лжи: «И понеже не от своего произволениа хотимъ сказати, но от многа мало

[20] ПЛДР Вторая половина XV века С. *284*
[21] Там же С 290

нѣчто о великомъ томъ государѣ и от дѣлъ того государя»[22]; «Благоволение убо моего сердца и молитва еже к Богу, и свѣдител ми есть о семъ Богъ, яко же не лжу»[23]. Однако это самооправдание скорее чисто формальный риторический прием, поскольку он тут же говорит, что сами читатели могут убедиться в истинности его слов, т. к. эти «вещи» им «не невѣдомы, но посреди васъ предстоа и тъ есть»[24].

В другом фрагменте Фома отвергает упреки в желании польстить: «Ино да не мнить кто в васъ ласканиа быти словеса моя сиа...»[25] Хотя, с другой стороны, отстаивает свое право на пристрастие — ссылается на пристрастность летописцев: «...Неси ли слышали прежних летописцевъ, но да коиждо ихъ величал своего царя»[26]. Так и он величает своего князя, тем более что последний в высшей степени достоин похвалы. К этой мысли он обращается вновь, начиная повествование и прославление Бориса Александровича как строителя и созидателя. Инок Фома говорит, что «риторы», «философы» и «летописцы» внимательно собирают сведения, которые могут прославить их правителей. Так же поступает и он.

Но и этим не ограничивается сложность взаимоотношений Фомы с адресатом его произведения. Автор «Слова похвального» переходит к упрекам и язвительным замечаниям: «Но дивлюся вашей любьви! Тъи почто не писасте преже мене о таковомъ государи, но съй бо есть земъли вашей честь»[27]. В этом едком выпаде нелегко узнать авторский топос, выражающий смирение книжника, который традиционно заявляет, что берется за труд только после того, как убедится, что никто другой его не начинает.

---

[22] Там же

[23] Там же С 302

[24] Там же С 304

[25] Там же. С 300

[26] Там же С 288.

[27] Там же

В следующей фразе, используя текст вступления «Слова о десяти девицах» Иоанна Златоуста, Фома уже явно вычленяет себя из прочих княжеских приближенных. Он не винит их в том, что они до сих пор не воздали должную хвалу Борису Александровичу: «Но и о томъ не творю вас виноватыхъ, ни укоряю вас, и еже вы не писасте. Но понеже бо коиждо васъ жену имать, инъ дѣти питаетъ, и инъ о дому печеться, а инии въ воинствѣ ходятъ, но и коиждо вас на поручную службу отходитъ»[28]. Очевидно, что «служба» здесь толкуется более широко — как исполнение неких обязанностей, признаваемых обществом, долга. Исполнение такого долга Фома трактует как вполне уважаемое и законное: «Но и о семь не хулны есть, но хвалимы». Далее же, снова путая «мы» и «азъ», автор «Слова» говорит о себе и своем служении: «...То есть наше дѣло, иже писати честь государя нашего великого князя Бориса Александровича». Ничто не отвлекает его, инока, от этого дела, ибо он не имеет «ни домовъ, ни полат». Главное же, что это «дело» признано таковым не только Фомой, но и самим князем: «...того бо ради почтени быхомъ от него, и яко же хотимъ слово имѣти и слова желати»[29]. В этом же духе дает он обоснование такому служению чуть выше: «И нѣсть ли чли писаннаго, и еже рече: «Бога бойтеся, а князя чтите»? И азъ же иного не имамъ чтити его, но развѣ пишу добрая его дѣяния»[30]. Князь может оценить такую службу, ибо «чресъ предѣлы и книгами гораздъ»[31] и в этом подобен царю Симеону и Птолемею Египетскому.

Далее Фома снова использует «Слово о десяти девицах», несколько сокращая соответствующий фрагмент у Злато-

---

[28] Ср у Златоуста «и не творю васъ виновынъ при томь ни укаряю къждо бо васъ жену имать и дѣти кърьмить въ дому печеть ся вьсѣмь Овии въ воиньствѣ ходять друзии же рукодѣльници И на различьныя потрѣбы къждо васъ частить Яко же не хульни есте о семь, нъ хвали ми (У п сб С 304—305)

[29] ПЛДР Вторая половина XV века С 288

[30] Там ж

[31] Там же С 290

уста: «Но должникъ бо есмь, тъ сладцѣ отдаю долгъ, ни бо нищету приносит, но богатство ми приносит. Но понеже словесное убожество то богатство ражаеть. Но и слово аще ли отдамъ, и тои вси имать его, и съ всѣми вами плодъ принесутъ»[32]. Как можно видеть, в результате сокращения и переделки, текст у Фомы приобретает характер символического парадокса, тогда как у Златоуста это всего лишь традиционные сравнения-уподобления, используемые для большей наглядности и доходчивости. Суть рождения словесного Фома представляет парадоксом отдания как приобретения. В «Слове» же Златоуста «долг» *слова* противопоставляется долгу «внешних потреб». Обычный должник бегает от заимодавца, а «словесный» сам спешит отдать слово. Если отдать «имение», «не можеть и у мене быти и у оного, нъ отъ мене убо отиди, оному прильпьну, слово аще отъдамь и съ мъною есть и вьси имате е»[33]. Без этих пояснений текст у Фомы звучит как новозаветные притчи, близкие широко известным: «Аще зерно пшенично падъ на земли не умреть, то едино пребываетъ: аще же умреть, многъ плодъ сотворитъ» (Ин. 12, 24). Или: «Вѣсти бо благодать Господа нашего Иисуса Христа, яко васъ ради обнища богатъ сыи, да вы нищетою его обогатитеся» (2 Кор. 8, 9).

Правда, рассмотренную сложную философско-теологическую конструкцию, касающуюся среди прочего и сакральной природы *слова*, Фома снижает неудачным переходом к следующей мысли: «И сия же азъ написахъ *не к вамъ*, но вы бо добре вѣдаете его и извѣстно знаете его... Но написахъ сиа новорожнымъ младенцемъ...»[34] Возвращаясь к топосу «адресат — будущее поколение», Фома противоречит только что сказанному: «...Слово аще ли отдамъ, и тои вси имате его, и съ всѣми *вами* плодъ принесутъ».

---

[32] Там же. С. 288

[33] Усп. сб. С. 304.

[34] ПЛДР: Вторая половина XV века. С. 290.

Тем не менее, теория *слова* и *служителя слова* у инока Фомы многопланова и не ограничивается уже рассмотренными аспектами.

Как и многие его предшественники, Фома цитирует Соломона, связывая «сотове медвени словеса добра» с исцелением души. Подчеркивает, что *слово* — Божественный дар, который дается «на отверзение устомъ», ссылается на Исайю: «Господь даст ми языкъ»[35]. *Слово* и *разум* для него нераздельны: «...Аще ли человекъ ища разума, той долженъ есть навыкнути слову»[36].

Высокий статус *служителя слова* поддерживает, как уже отмечалось, и сам князь. «...Того ради почтени быхомъ от него, и яко же хотимъ слово имѣти и слова желати. И иже аще ли человекъ слова не желаетъ, — резюмирует Фома, — но тъи паче безсловеснаго скота»[37] (мысль, почерпнутая у того же Иоанна Златоуста[38], пусть и не новая, но не так уж часто вспоминаемая после прошедшего воодушевления русских книжным знанием, открывшимся им после принятия христианства).

У Фомы (хотя и менее явно, чем у Епифания) звучит мысль о том, что *деяние* выше *слова*. При этом, в отличие от этической трактовки этого противопоставления у Епифания, в «Слове похвальном» акцент переносится на величие дел прославляемого. Данный тезис лишь еще раз подчеркивает сложность задачи, стоящей перед Фомой: говорить о «несказанных» и «неизреченных» созидательных деяниях Бориса Александровича. Тем не менее, при всех различиях трактовки *слова* и *деяния* у Епифания и Фомы, у обоих авторов их противопоставление представлено не столько как мировоззренческая категория, сколько как категория риторического этоса.

[35] Там же. С 332

[36] Там же. С. 322

[37] Там же. С. 288

[38] Ср : «*Того ради бо безсловесных скотовъ паче почьтени быхомъ, яко же слово имѣти и словесе примати, и слова желати. Человѣкъ не желая словесе вельми паче бесловесьнѣи скота есть*» (Усп. сб С. 305)

Гораздо больше высказываний у Фомы относительно *словесного служения* как труда, его профессиональной деятельности, которой он, по-видимому, гордится. Так, он не ограничивается ссылками и перечислениями источников, а больше говорит о традициях, которым следует. Вопрос «как написать?» для него уже не риторический. Он требует решения, и автор «Слова похвального» считает необходимым говорить об этом подробно. Прежде, чем писать о Борисе Александровиче, он искал сходное в «толъкованныхъ и въ царствиихъ»[39]. Фома прямо заявляет, что образцом ему служит Писание: «И да не рекуть намъ ненаказанаи, и от кыхъ книгъ пишемъ о великомъ князе Борисѣ Александровиче. Но и о въсемъ вели от апостольскыхъ заповѣдѣй научимься». Вслед за автором одной из статей «Изборника 1073 г.» он классифицирует виды «чтения» и дает своего рода рекомендации «почитателям книжным». Однако Фома не повторяет своего предшественника. Совпадают в двух текстах только примеры «повестных» книг. В «Изборнике»: «Аште бо повестьныя хоштеши почитати — имаши Цесарьскыя кънигы...»[40]; у Фомы: «Аще ли хощеши повѣстныхъ книгъ, то почти Царства». Далее в «Изборнике» говорится о пророках и псалмах[41], Фома же рассуждает о житиях и посланиях: «И аще ли хощеши почети душиспасителны книги, и тъ почти святыхъ отець житиа ихъ; и аще ли хощеши посланий чести, то апостольскыи книги имаши»[42]. Так и для самого автора «Слова похвального» святые книги не источник, а образец, ибо пишет он «не отъ кънигъ бо, но от строения самого того государя»[43].

Более того, впоследствии Фома в неявной форме противопоставляет свое писание древним летописям, хронографам и даже Книгам Царств. Ибо те, кто писал о древних царях, дале-

[39] ПЛДР. Вторая половина XV века С 282.
[40] Изборник 1073 г. М., 1983. С. 204 а—б.
[41] См об этом. *Калугин В В*. Андрей Курбский и Иван Грозный (Теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя) М , 1998 С 300
[42] ПЛДР Вторая половина XV века С 300.
[43] Там же.

ко не всё видели своими глазами, а многое «от прежнихъ писанного почли суть, а другое сами слышавъ». «Летописцы» же (видимо, Фома имеет в виду составителей хронографов) «ничто же сами видѣвъ, но токъмо слышавъ», так как многое происходило в далеких от них местах — в Аравии, Персии, Мидии, Риме. В результате писали «когожедо си полагалъ на сердци котораго ихъ каковъ былъ царь, или правосуд, или въинъ, или доброзраченъ». Фома же имеет возможность и желание опираться на достоверные сведения: «...Азъ же самовидець сый и святому тому дѣлу, но еже хощу вамъ повѣдати, не от инѣхъ слышавъ, но самъ сый вся си видѣвъ»[44].

О том, как он слагает хвалу князю, Фома говорит неоднократно. Более того, можно сказать, он высказывается о похвале (идеализации) вообще. Несколько раз в «Слове» упоминается «царский венец», которого достоин Борис Александрович. И наконец, Фома говорит о метафорическом венце-похвале, который сплетает князю он сам. Создающему царский венец пристало соединять только драгоценные камни, не прибавляя «темнаго камения». В противном случае «всю лѣпоту вѣнца того без лѣпоты сотворить»[45]. Так и Фома, вознамерившись сплести князю «злату пленицу», избирает и излагает все его благие и великие деяния.

Комментирует Фома свои художественные и риторические приемы и более детально. Например, он говорит: «И ничто же о немъ начнемъ глаголати, от ниска но и до высока доидемъ. И понеже от праотечества его начати но даже и до днесь». Именно так он и поступает, строя художественную конструкцию прославляющих сравнений на восхождении от низкого к высокому, от малого к великому. Иван Михайлович построил монастырь Трех Святителей, Александр Иванович — Благовещен-

---

[44] Там же С 304
[45] Там же

ский, Борис Александрович — Вознесенский. «Но и от сего разумеите, — подчеркивает автор "Слова похвального", — яко от ниска начахом и до высока доидохомъ»[46]. Иван Михайлович построил церковь в честь ходатаев о спасении, а Борис Александрович «вышша того устрои» — во избавление и очищение от грехов и «на небеса восшествие». Далее та же мысль подкрепляется параллельными сравнениями в форме триады: предвестие спасения — начало спасения — спасение.

Фома проявляет самостоятельность в использовании традиционных стилистических приемов, свойственных похвалам. Так, прославление по принципу «кому уподоблю?» предполагает обычно сравнение святого с героями Священной истории или древними подвижниками и показывает, что прославляемый подобен им или даже превосходит их в своих деяниях. У Фомы не совсем обычным оказывается выбор этих великих имен. Поскольку Борис прославляется как правитель, для сравнения выбираются великие цари и императоры древности. Каждый из них знаменит каким-либо деянием или качеством, достойным великого правителя, однако оказывается превзойденным Борисом, порой в самых неожиданных областях. Тиберий — образец справедливого правителя, но он был прост и скромен в одежде, в то время как Борис Александрович, будучи щедр и одаривая своих приближенных, повелел «въ своей полате въ красныхъ блистаниихъ пред собою ходити, а самъ же царскымъ вѣнцемъ увязеся»[47].

Строительная деятельность Бориса побуждает сравнивать его с византийским императором Львом Премудрым, который созидал «столпы красны несказании». Борис же Александрович создавал не столпы, от которых нет никакой пользы, а церкви и монастыри, где «яко столпи красновѣденыя»[48] совокуплены мнихи и старцы.

---

[46] Там же. С. 292.
[47] Там же. С. 280
[48] Там же.

Не найдя, видимо, никакой буквальной аналогии переписи населения, проведенной Августом, Фома прибегает к риторическому приему, построенному на словесной ассоциации: «Но зрит ми ся, и сего изященнѣе. При ономъ бо человечьская имена написашася, — сего же самого, великого князя Бориса Александровича, имя написася и прославися въ всѣхъ языцехъ»[49].

Обращает на себя внимание последняя часть «Слова похвального». Она отличается от всех других тем, что повествовательное начало в ней превалирует. Здесь практически нет авторских высказываний, подобных рассмотренным выше. Стиль повествования максимально приближается к летописному. Да собственно, летописный характер заключительной части заявлен самим автором. «Слово от лѣтописца вкратцѣ», — пишет он и даже добавляет дату: «Лѣта 6953». Однако авторское личностное присутствие сохраняется и в этом тексте. Так, например, Фома пишет: «...и той бѣ в докончание с великымъ князем Василиемъ Московьскымъ, но *реку же*, и с велимъ княземъ Борисом с Тфѣрскымъ»[50]. По-видимому, словами «но реку же» Фома выделяет свои добавления к тому летописному тексту, которым он располагал.

Впрочем, высказывания от первого лица встречаются здесь редко. Например, когда автор предполагает, какой будет дальнейшая судьба Дмитрия, он говорит: «Но мьню, послѣдняя его зрит в погибель»[51]. Чаще же своеобразие авторского взгляда проявляется в не совсем обычных для летописных жанров библейских иносказаниях, тут же, правда, раскрываемых. Рассказывая о присоединении Ржева, Фома говорит: «Но той же зимы государь нашь князь великий Борисъ Александрович восхотѣ поискати изгыбшей драгмы, и собрать расточенныя, и со-

[49] Там же С. 282.
[50] Там же. С 312
[51] Там же С 330

вокупити во едино стадо, и да будет един пастырь, но еже восхотѣ поити ко граду Ржевѣ»[52]. Каждый поступок Бориса Александровича подчеркивает его благородство и величие, поведение героев повествования говорит об их глубоком уважении и признании первенства тверского князя. Так, после неудачной попытки войти в Углич Василий шлет посла к Борису со словами: «Бес тебе, брате, и малый град не отвориться мнѣ»[53]. Тверскому князю не удается остаться не узнанным жителями Ржева: «И егда же таяшеся, и тогда наипаче являемъ бывашаше, и яко денница пред солнцем или яко заря пред свѣтомъ. И мнози бо человеци видѣвъ государя, но овии в борзе совгоняхут противу его, а инии с коней метахуся. Но и елма ихъ отриваше, но тои болма ихъ пребывааше. Князь же великий Борис Александрович, но яко солнце свѣтящеся посреди всѣхъ человекъ. Но понеже бо и писно есть: «Не может град укрытися верху горы стоя». И тако же и сей славный государь...»[54] и т. д. Такая явная тенденциозность подтверждает то, что текст этот создавался с той же целью прославления князя Бориса и тем же иноком Фомой.

В основном же Фома следует стилю летописи, использует словесные формулы воинских повестей: «неготовыми дорогами», «показа плещи свои», «овии биаху, а иныхъ руками имаахy»; летописные: «той же зимы», «той же осени»; приводятся даты и т. п.

К прежнему панегирическому стилю Фома возвращается только в заключении, которое так и осталось недописанным. Возможно, эта часть, если исходить из концепции Я. С. Лурье, писалась и присоединялась позже, не подвергнувшись обработке, приводящей все «слова» к некоему единообразию. Поэтому же, видимо, некоторые сюжеты повторяются в памятнике несколько раз (например, о возращении Василия в Москву, война под Ржевом).

---

[52] Там же С. 322
[53] Там же С. 320
[54] Там же С. 324

Ученые давали противоречивые оценки мастерству Фомы как ритора и стилиста. Отмечая начитанность автора «Слова похвального», обычно отмечают недостаточную умелость Фомы в построении сложных фраз. Говорится также, что автор излишне загромождает свою речь союзами, не всегда правильно их используя. Так, М. Н. Сперанский писал, что инок Фома «не усвоил начинающейся литературной моды своего времени, но... с ней считался». Понимая под «начинающейся литературной модой» стиль «плетения словес», ученый считал, что Тверь «лежала в стороне от главного центра русской письменности — Москвы, где прежде всего и более всего должен был культивироваться новый стиль»[55]. Это не так во всех отношениях. В Твери стиль «плетения словес» весьма ярко представлен в «Житии Михаила Александровича Тверского», в «Предисловии летописца княжения тверского», в летописной «Повести о преставлении епископа Арсения» и ряде других произведений. Что же касается Фомы, то с этим стилем, безусловно, связаны как его словесная теория, так и стилевая практика в «Слове похвальном». Сложные стилистические конструкции, цветистые орнаментальные обороты, риторические восклицания, цепи сравнений — все эти черты, легко различимые в памятнике, присущи экспрессивно-эмоциональному стилю.

По словам М. Н. Сперанского, из всего многообразия тропов Фома предпочитает сравнение. Надо сказать, что такое предпочтение типично для древнерусской литературы вообще. Сравнение в широком смысле — понятие достаточно емкое. Так, грань между ним и метафорой тонка и легкопереходима. Например, затруднительно классифицировать с этой точки зрения выражение из рассмотренного фрагмента «сплетемъ ему яко злату пленицу», сказанное о похвале. Сравнение это или метафора?

Спаранскии М Н И истории русско славянских литературных связеи М 1960 С 173

Столь же сложны как художественные средства уже упоминавшиеся развернутые сравнения — когда Борис сравнивается с древними правителями, что позволяет Фоме доказать превосходство над ними тверского князя.

Однако многословный Фома, плетущий длинные сравнения и параллели, может быть краток и афористичен: «Но, воистину, еси другъ правдѣ и мыслу мѣсто, а милостыни гнѣздо. Шестословенъ еси именемъ, а седмотысященъ еси смысломъ»[56], — резюмирует он.

Необычный подход проявляет Фома в использовании цитаты. Фома не подкрепляет библейской цитатой свою мысль, как обычно поступают древнерусские книжники, а опирается на нее, как на фундамент, на котором строит очередную панегирическую тираду. Стилистическая фигура строится по единой схеме: «сказано...» — «и азъ реку...» Например: «Пишетъ бо в Бытии но рече: "Благословенъ Богъ Симовъ". И азъ рку: «Благословенъ Богъ великого князя Бориса Александровича, и иже от толикаго и великаго събора таковая похваления о немъ изыдоша"»[57].

Как уже отмечалось, во многих случаях Фома ссылается на цитируемые источники и авторитеты. Однако это не мешает ему использовать, разумеется, без всяких ссылок, достаточно обширные тексты из «Слова о Законе и Благодати» митрополита Илариона, включив их в «речи» церковных иерархов на Флорентийском соборе[58].

Это свидетельствует, что авторское самосознание инока Фомы — при всех вышеотмеченных признаках его профессионализации (как и у Епифания Премудрого) — все же остается в рамках средневекового понятия «мастерства» с нерасчлененностью «своего» и «чужого» *слова*.

---

[56] ПЛДР: Вторая половина XV века С. 282.
[57] Там же. С. 278.
[58] Работа по сличению этих текстов проделана А. А. Шахматовым (см *Шахматов А А* Отзыв об издании Н. П Лихачева С 17—19).

***

Принято считать, что жанровая устойчивость, канонизированность агиографии сдерживали развитие индивидуального начала. Однако парадоксальным образом это же и способствовало его проявлению.

Композиционная и стилистическая организованность литературно «организует» и самого агиографа. Цель произведения не просто рассказать, но и «уподобить», похвалить, «украсить», — так формировался феномен художественности.

Необходимость варьировать одни и те же схемы, мотивы, а часто и сюжеты порождала стремление к изобретательности в области формы, стимулировала своего рода творческое «соревнование» *мастеров*. Особое внимание к *слову* в период подъема национального самосознания и интенсивного культурного развития Древней Руси в конце XIV—начале XV века в творчестве Епифания Премудрого вылилось, можно сказать, в некое предвестие теории слова, которая хотя и не была Епифанием сформулирована, но различима в его высказываниях и авторской стилистической практике.

Предвестие теории есть и у инока Фомы, но не столько слова, сколько словесности. Он классифицирует «книжное чтение», выделяет различные «образцы» (по сути дела, жанры). Первые шаги в формировании творческого кредо делает Фома, заявляя о стилистических приемах, которые собирается использовать, а также заранее отвергая возможные обвинения в лести и корысти. Противопоставляя себя составителям древних хронографов, домысливавших историю отдаленных времен и стран, говорит, что пишет как «самовидец».

Профессионализация писательского труда отразилась в «Слове похвальном» — когда его автор говорит о служении князю словом. И служение это, по самоощущению Фомы, возвышает его над другими княжескими приближенными.

Все это свидетельствует о значительных сдвигах в развитии авторского самосознания древнерусских книжников в XIV—XV веках, которые поднимаются до осмысления общих вопросов словесного творчества, осознают свое место в социокультурной структуре общества.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Не считая себя творцами литературных произведений, древнерусские авторы осознавали себя служителями Слова, напояющими сладостью словес души всех им внимающих.

Как индивидуальное отступало перед соборным в менталитете человека Древней Руси, так традиция властвовала над личным голосом древнерусского автора. Но этот голос звучал сквозь штампы устойчивых формул и каноны жанра. В авторских высказываниях проглядывает личность книжника, размышления о слове вызывают размышления о своем месте в обществе и истории.

Сохранить достойное памяти, следуя истине, — такова, согласно представлениям человека того времени, задача книги. Книжник же видел свою роль в исполнении этого предназначения книги как роль *мастера*, а не *творца*, стремящегося прежде всего к самовыражению.

Для анализа авторского самосознания произведений древнерусской литературы были определены теоретические принципы и выделены параметры, на которые целесообразно ориентироваться в подобном исследовании. Однако эти принципы и параметры могут служить именно *ориентиром*. Едино-

го «ключа», который «открывал» бы любого автора, не существует. В процессе работы стало очевидным, что в каждом конкретном тексте составляющие авторского комплекса представлены с разной полнотой и яркостью.

В творчестве Нестора мы располагаем богатым материалом для вычленения индивидуального из традиционного, анализа адаптации топосов, а также расстановки акцентов в зависимости от конкретной авторской цели сочинения.

Субъективная природа сочинений Владимира Мономаха диктует свои особенности подхода к этим текстам. Исследование авторской установки и характера дидактической интонации произведений князя дало возможность охарактеризовать их жанровые особенности, определить адресата.

Учет авторской интенции и рассмотрение субъективного начала в хождениях позволили выделить в паломнической литературе две жанровые традиции и охарактеризовать особенности древнерусских хождений.

«Слово» Даниила Заточника во многих отношениях памятник уникальный. Лирическая исповедальность — и «государственный» пафос, частная судьба — и философские обобщения, конкретность адресата — и ярко выраженная литературность, — все это парадоксальным образом переплетено в произведении. Анализ авторского самосознания Даниила дает возможность говорить об определенных шагах к профессионализации мирского книжника, отстаивающего свои права служить князю книжным словом.

Следующий этап в процессе профессионализации писательства отражен в «Слове похвальном» инока Фомы, который говорит уже об определенном месте книжника в иерархии служилых людей, и его статус, как следует из высказываний Фомы, довольно высок.

Сочинения Симона и Поликарпа, заложившие основу Киево-Печерского патерика, демонстрируют на субъективном

уровне процесс перехода от «Послания» как эпистолярного жанра (с конкретным адресатом) к произведению для широкого круга читателей. Анализ начального этапа формирования Киево-Печерского патерика, равно как и сочинений Владимира Мономаха, обнажает всю сложность проблемы критериев «литературности» в древнерусской словесности.

Наиболее ярко основные тенденции развития авторского самосознания удается проследить в житийной литературе XIII—середины XV века. Наличие традиции, в том числе и литературной, побуждало к осознанию своего труда в контексте этой традиции, что, в свою очередь, формировало высокий уровень требований, предъявляемых к себе как писателю.

Авторский феномен Епифания Премудрого интересен еще и тем, что его высказывания о слове, а также его стилистическая практика позволяют говорить о зарождении теории слова — Слова как Божественного дара и выразительного средства, которым пользуется древнерусский автор. Владение мастерством «плетения словес» становится необходимым атрибутом истинного книжника.

Более конкретны высказывания инока Фомы. Он классифицирует «виды чтения», стилистические приемы, говорит, что тексты Писания для него — образцы, а пишет он как «самовидец». Такие «систематизирующие» тезисы предвосхищают новый этап развития эстетического сознания древнерусского книжника — проявившегося в полной мере только в XVI веке.

Таким образом, разработка проблемы авторского самосознания доказала свою продуктивность для изучения литературного процесса Древней Руси. Однако исследование этого феномена находится пока в начальной стадии. Еще предстоит проанализировать целый ряд памятников, не рассмотренных в этой книге, выработав принципы подхода к произведениям, дошедшим до нас в редакциях, далеких от первоначального авторского оригинала.

Ждут своего изучения летописи в целом и исторические произведения в их составе, произведения ораторского красноречия и др.

Учет авторской установки важен при определении границ собственно литературы в рамках письменности. Авторская интенция — один из немаловажных критериев в определении жанровой структуры древнерусской литературы. Дальнейшая разработка этой проблемы позволит прояснить многие вопросы поэтики древнерусской литературы, уточнить эстетические категории, применимые к этому периоду, заложить основы теоретического описания литературы Древней Руси как системного целого.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АДД — автореферат докторской диссертации
АКД — автореферат кандидатской диссертации
БАН — Библиотека Академии наук
ГИМ — Государственный Исторический музей
ЖМНП — Журнал министерства народного просвещения. СПб.
ИОРЯС — Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук
НБКУ — Научная библиотека Казанского университета
ПВЛ — Повесть временных лет
ПЛДР — Памятники литературы Древней Руси. М.
ППС — Православный Палестинский сборник
РГБ — Российская государственная библиотека
РНБ — Российская национальная библиотека
ТОДРЛ — Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский Дом) Л./СПб.
Усп. сб. — Успенский сборник XII—XIII вв. М., 1971
ЧОИДР — Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете. М.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Елена Леонидовна Конявская
АВТОРСКОЕ САМОСОЗНАНИЕ
ДРЕВНЕРУССКОГО КНИЖНИКА
(XI—СЕРЕДИНА XV в.)

Издатель А. Кошелев

Корректор М Н. Григорян

Художник О. Корытов

Подписано в печать 20 05.2000. Формат 60X90 1/16
Бумага офсетная № 1, печать офсетная
Усл. п. л. 12,5 Тираж 1 000 экз.
Заказ № 206

Издательство «Языки русской культуры».
129345, Москва, Оборонная, 6-105; ЛР № 071304 от 03 07.96
Тел.. 207-86-93. Факс: (095) 246-20-20 (для аб. М153)
E-mail· mik@sch-Lrc msk ru
Каталог в ИНТЕРНЕТ
http://postman.ru/~lrc-mik

Оригинал-макет ООО «РФК- Имидж Лаб»

Отпечатано с оригинал-макета в ППП «Типография "Наука"».
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6.

*

Оптовая и розничная реализация — магазин «Гнозис».
Тел.: (095) 247-17-57, Костюшин Павел Юрьевич (с 10 до 18 ч.).
Адрес· Зубовский б-р, 17, стр. 3, к 6
(Метро «Парк Культуры», в здании изд-ва «Прогресс»)

Foreign customers may order this publication
by E mail· koshelev ad@mtu-net ru
or by fax (095) 246-20-20 (for ab. M153)

Электронная версия данного издания является собственностью издательства,
и ее распространение без согласия издательства запрещается.

РЕКЛАМА

С 2000 года начинает выходить новый научный журнал
«ДРЕВНЯЯ РУСЬ. Вопросы медиевистики»

Учредитель —
Московское отделение «Ноосферные знания и технологии»
Российской академии естественных наук (РАЕН)

Журнал имеет рубрики:
«История и источниковедение»
«История языка и литературы»
«История русской церкви»
«Древнерусский фольклор»
«Древнерусское искусство»
«Публикации текстов»
«История медиевистики»
«Рецензии, научная жизнь»

Периодичность — 4 номера в год

Статьи принимаются в объеме до 0,75 усл. печ. л.
с обязательным приложением электронной версии текстов в форматах RTF или DOC.
Телефон для справок 964 2637
E-mail: k2@pop.transit.ru